سنة جامعة:
العهود مع يهود يثرب وتحريم جوفها



ر. ب. سرجنت
ترجمة: فوزي البدوي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

«سنّة جامعة»[1]

العهود مع يهود يثرب وتحريم جوفها

تحليل الوثائق المضمنة في ما عرف «بدستور المدينة»[2]

بقلم: **ر. ب. سرجنت**[3]

ترجمة: **فوزي البدوي**[4]

1- نشرت هذه المادة في مجلة "ألباب"، العدد 7، خريف 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

2 Serjeant, R. B. (1978). "The "Sunnah Jāmi'ah, " Pacts with the Yathrib Jews, and the "Tahrīm" of Yathrib: Anal - sis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina'." Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 41(1): 1-42.

3 روبرتبرترامسرجنت (1993/1915) مستشرق بريطاني درّس في معهد الدراسات الشرقية والإفريقية بلندن الشهير SOAS، درس في البدء اللغات السامية في جامعة أدنبرة، ثمّ انتقل إلى «ترينيتيكولج» Trinity College في كمبردج حيث تحصل على الدكتوراه وقد سمحت له الحرب العالمية الثانية أن يتخصص شيئا فشيئا في حضارة جنوب الجزيرة واليمن تحديدا لينتهي به المطاف بعد العمل بهيئة الإذاعة البريطانية في قسمها العربي إلى الاستقرار بجامعة كمبردج حتى تقاعده سنة 1964 رئيسا لقسم اللغة العربيّة الحديثة. وقد اعتبر من أفضل المستشرقين الذين اشتغلوا ببلاد اليمن وتعتبر دراسته هذه حول صحيفة النبيّ التي ربط بينها وبين نظام " الحوطة اليمني " مرجعا لا يضاهى في الموضوع سواء أ قُبل بنتائجها أم لا بعد أن خصص لها دراسة أولى سنة 1964 وإذا كان لا بد من صنعاء وان طال السفر فلا بد من المرور بهذه الدراسة وان تعددت الدراسات. وقد عرف بمناهضته الشديدة للمدرسة التصحيحية الانجلوسكسونية وله مناظرات مع باتريسياكراونومايكل كوك معروفة مشهورة وقد خلف لنا أعمالا غزيرة وعرف له من الترجمات العربيّة نشره لكتاب " نثر وشعر من حضرموت "وقد تحولت مكتبته بعد وفاته إلي مكتبة عامّة يقصدها دارسو تاريخ الإسلام المبكر والحضارة اليمنيّة القديمة.

4 جامعي تونسي مختصّ في الجدل الإسلامي اليهودي بالعربيّة والعبريّة.

مقدمة المترجم

هذه الوثيقة التاريخية مما يستحق أن يولى كلّ الاهتمام فقد طبقت شهرتها الآفاق كما يقال وهي عمدة الباحثين في الدراسات الإسلاميّة في الفترة المتصلة بنشأة الإسلام وتجربة المدينة وتتصل بالنقاش الذي ساد ويسود حتى اليوم حول صحة ما عرف بـ»نص الصحيفة» أو دستور المدينة وقد بدا هذا الاهتمام منذ أن كتب يوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen)[1] دراسته الأولي في بدايات القرن الماضي الذي يعيد وضعها إلى ما قبل السنة الثانية للهجرة بدليل أن اليهود لا يذكرون فيها بسوء ثم تلاه لفيف من المستشرقين في دراسات أشمل ضمنوها فصولا أو صفحات عن هذه الصحيفة كما فعل مونتغمري واط (Montgomery Watt) في كتابه محمدّ في المدينة وآخرون من أمثال غريم (Grimm) الذي يذهب إلى أنّها كتبت في السنة الخامسة للهجرة بدليل عدم الإتيان على ذكر القبائل اليهوديّة المعروفة مثل بني االنضير وقريظة وقينقاع حيث جرى الانتهاء من أمرهم في هذه السنة تقريبا. وهو أمر غير دقيق في اعتقادي ويبدو أن رأي واط هو الأقرب إلى الصحة إذ ينفي أن تكون قد كتبت دفعة واحدة وفي سنة واحدة ويرى فيها نصّا منقّحا في بنوده وزمن كتابته وهو ذات التوجه الذي ينخرط فيه سرجنت(R.B. Sergeant) في الحقيقة وإن بموادّ مختلفة فقد خصّص لها سرجنت دراسة أولي سنة 1964، أردفها بثانية سنة 1978، ثمّ عاد إليها بعد ذلك بدقّة أكبر في دراستين هامّتين جدّا. مؤكّدا على فرادتها التاريخيّة والغبن الذي لحقها؛ يقول: "إنّه لمن الغريب أن يلاحظ المرء قلة الاهتمام الذي لحق بما عرف بدستور المدينة" إذ لم يعتن بها إلاّ قلة من المختصّين من المؤرّخين سواء أكانوا من المسلمين أو المستشرقين الغربيّين إلاّ أنّه من وجهة النظر التاريخيّة فإنّ هذه الوثيقة على درجة عالية من الأهمية لدراسة فجر الإسلام بل القرآن نفسه بما هو وثيقة لا يمكن الشكّ فيها بحال من الأحوال إذ صحتها ثابتة لا ريب فيها".

1 من النصوص الأخرى التي كتبت حول الصحيفة نشير إلي القائمة التالية:

Arjomand, Saïd Amir. "The Constitution of Medina: A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the "Umma"." *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 4 (2009): 555–75.

Denny, Frederick M. "Ummah in the Constitution of Medina." *Journal of Near Eastern Studies* 36, no. 1 (01/01/1977): 39-47.

Gil, Moshe. """The Constitution of Medina: A Reconsideration."." *Israel Oriental Studies* no. 4 (1974).

Lecker, Michael. *The Constitution of Medina: Muhammad's First Legal Document*. Studies in Late Antiquity and Early Islam ;. Princeton, NJ: Darwin Press, 2004.

Rose, Paul Lawrence. *Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel*. 2009.

Serjeant, R. B. ""The Constitution of Medina." ". *Islamic Quarterly* no. 8 (1964).

Wensinck, Arent Jan. *Muhammad and the Jews of Medina: With an Excursus Muhammad's Constitution of Medina*. IslamkundlicheMaterialien, Vol. 3. Freiburg imBreisgau: K.S. Verlag, 1975.

وكانت مزية هذه الدراسة الثانية أنّها أخذت بعين الاعتبار ما استجد طوال أربع عشرة سنة هي المدة الفاصلة بين دراستيه وفي هذه الفترة ظهرت أعمال عديدة ومهمة من بينها ما كتبه موشيه جيل (Moshe Gil)سنة 1974 وملاحظات باتريسيا كراون(Patricia Crone)ومايكل كوك (Michael Cook)سنة 1977 في كتاب ''الهاجرية'' (Hagarism) الشهير الذي أثارتبعض آرائه حول الصحيفة حفيظة سرجنت المعروف بعدائه لمدرسة كراون وأضرابها قبل أن يصدر أوري روبين(Uri Rubin) دراسته اللاحقة لعمل سرجنت سنه 1985 .. وقد رأينا حاجة المشتغلين بمثل هذه المسائل وجمهور الباحثين في البلاد العربيّة عموما إلى نصه المعرّب فارتأينا تقديمه لهم خدمة للدراسات التاريخيّة المتصلة بالإسلام وتعميما للفائدة.

والواقع أن ما يحز في النفس أن الكتّاب العرب المعاصرين في مجملهم لم يفقهوا شيئا عن الصحيفة فقد «امتشقوها» كعادتهم مع نصوص الماضي في سياق جدالي بائس للانتصار إلى إسلام يجد يوما بعد يوم صعوبة في التكيّف مع العالم الحديث فهي الدليل عندهم على «التسامح» وحماية حقوق المواطن (كذا؟) والسبق إلى اكتشاف فكرة «العقد الاجتماعي» دون تفرقة في الدّين والجنس ويستدلون بها باعتبارها حلاّ لمشكلة الأقليّات المتعاظمة اليوم في عالم تتجاذبه قوي العولمة بما فيها من دمج الاقتصادي على المستوي الكوني وتفتيت سياسي إلى «هويّات قاتلة» وكيانات سياسيّة صغرى وهشّة، وسيادات دول بائسة لا حول لها، وتأتي اهتمامهم بها في سياق بيان عظمة الإسلام في مقابل الهمجيّة اليهوديّة اليوم، ولعلّك لا تجد واحدا من كلّ من درسها من العرب للدلالة على هذا الغياب الكلي عن دراسة مرحلة أساسية في الإسلام المبكّر وصلته بمسألة التنوع الديني والعرقي في بيئة أخلاط كما يسمّيها صاحب «المغازي» فقد قدم الرّسول يثرب وأهلها كما يقول الواقديّ في مغازيه: أخلاط- منهم المسلمون الذي تجمعهم دعوة الإسلام فيهم أهل الحلقة والحصون (أي اليهود)، ومنهم حلفاء للحيين جميعا الأوس والخزرج، فأراد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حين قدم المدينة استصلاحهم كلهم وموادعتهم وكان الرجل يكون مسلما وأبوه مشركا» وليس هناك إجماع أو شبه إجماع بين الباحثين حول الظروف الحقيقيّة لدخول اليهود يثرب سوى أنهم كانو أسبق في الاستبطان بها من الأوس والخزرج وأنهم خضعوا له في البداية متصلين بهم «جوار» أو «حلف» قبل أن يتمكنوا من قلب التوازن السياسي في يثرب وليس يعني ذلك أنهم كانوا منفصلين عن بعضهم البعض انفصالا مطلقا فمن عرب يثرب من تهوّد لشدة صلتها بيهود يثرب كما يستدلّ على ذلك من احاديث السمهودي في وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى.

وقد كان محمدّ مدركا تمام الإدراك لهذه المعارضات والتوزانات بيثرب ولذلك سعى منذ البداية إلى تنظيم ما للعلاقات بينه وبين كلّ سكان هذه البلاد فيما عرف باسم الصحيفة وهي فعلا من أقدم الوثائق التي سلمت- ولم تستطيع حتى جماعة الحركة التصحيحية - إنكار صحتها وهم الذين ضعفوا تقريبا كلّ المصادر الإسلامّية الأولى فباتريسيا كراون تؤكد منهجيّا على أنّ «تاريخية المرويّات الإسلامّية تثير المشاكل بدرجات متفاوتة وكيفما قلبت الأمور فلن تجد غير ذلك: ففي حين لا توجد أسس خارجية متماسكة لرفضه، ليست



هنالك بالمقابل أسس داخلية متماسكة للقبول بها. في هذه الظروف ليس من غير المعقول الاستمرار بالطريقة المعتادة وذلك عن طريق تقديم نسخة من المرويات محررة بطريقة معقولة كحقيقة تاريخية. لكن بالمقابل يبدو من المعقول إلى حد ما النظر إلى المرويات باعتبارها دون محتوى تاريخي محدّد، والإصرار على أن ما يدّعى أنّه روايات لحوادث تاريخية في القرن السابع لا يفيد إلاّ في دراسة الأفكار الدّينية في القرن الثامن. تقدّم لنا المصادر الإسلاميّة كمّاً وافراً من المجالات التي تساعد على القيام بهذه المقاربات المختلفة، لكنها لا تمدّنا إلاّ بالقليل مما يمكن استخدامه بأية طريقة حاسمة للفصل بين تلك المقاربات. إذاً فالطريقة الوحيدة للخروج من هذه المعضلة لا تكون إلاّ بالخروج من التقليد الإسلاميّ ورواياته بالكامل والبدء من جديد.»[2]

والحقيقة أن سبب اهتمام هذه الجماعة بنصّ الصحيفة إنّما يرجع إلى أنّها لم تناف تصورهم العام لمسار العلاقات الإسلاميّة اليهوديّة كما تصوّروها قائمة متينة مستمرة إلى حدود فتح بيت المقدس زمن الخليفة الثاني معتمدين على ذلك النصّ الأرمني الشهير المنسوب إلى مؤرخ سيبيوس (Sebeos) ففي هذا الصدد تقول كراون «......ليس ثمة شيء هنا يثبت صحّة الصورة الإسلاميّة كحركة تخاصمت مع اليهود قبل الغزو، ونظرت إلى اليهوديّة والمسيحية بمجموعة التساهل والتحفظ ذاتها. ما لا تقدّمه المواد المفحوصة حتى الآن هو الصورة العينية عن الطريقة التي حدث بها هذا الارتباط اليهودي العربي. لأجل هذا يجب أن نرجع إلى أقدم رواية ذات الصلة بالموضوع والتي تتحدث عن سيرة النبيّ، رواية مقدّمة في تاريخ أرمني مكتوب في العقد السادس من القرن السابع يعزى للمطران سيبوس». وتعلق كراون على هذا التصور الذي ساقه سيبيوس بقولها «......تبدو هذه الرّواية المتعلقة بأصول الإسلام وكأنّها رواية غير مألوفة. إنها أيضا واضحة في لا تاريخيتها وذلك في مزجها لعلم نشوء الأعراق التوراتي، كما أنها مخطئة حتماً في الدور الذي تعزوه لليهود اللاجئين من الرها. هذا الدور، بغض النظر تماماً عن استحالته جغرافياً، مستحيل تاريخياً فعلاً: فهو يعني أن دولة محمدّ لا يمكن أن تكون قد أسست قبل عام 628 بكثير، في حين أن لدينا دليلاً وثائقياً منذ عام 643 يفيد أن العرب كانوا يستخدمون تقويماً يبدأ بعام 622 وكانت فلسطين المحتلة آنذاك من قبل الفرس ستبدو نقطة بداية أكثر معقولية بكثير بالنسبة إلى اليهود اللاجئين من الرها مع ذلك فهذا المطلب لا يضعف الصورة التي يقدّمها سيبيوس عن بنيان العلاقات اليهوديّة العربيّة في الحقبة الموصلة إلى الغزو، وموثوقية هذه الرّواية مؤكدة بشكل لافت للنظر من قبل طرف غير متوقع تقريباً. فمقابل الرّواية الإسلاميّة المعتمدة حول العلاقات بين محمدّ وأسباط اليهود في المدينة، يَظْهَر اليهود في وثيقة تعرف باسم «عهد المدينة» على أنهم يشكّلون أمة واحدة مع المؤمنين رغم احتفاظهم بدياناتهم الخاصة، وهم يتوزعون دون أسماء متميزة ضمن عدد من أسباط العرب. وبما أن هذه الوثيقة مخالفة لما هو متعارف عليه على نحو واضح وتعتبر عنصراً دارِساً للوهلة الأولى في التقليد الإسلاميّ، فاتفاقها في هذه المسائل مع أقدم الأوصاف

2 Crone, Patricia, and M. A. Cook. 1980. *Hagarism: the making of the Islamic world*. Cambridge: Cambridge University Press. p 3

وانظر الترجمة العربية التي اعتمدناها نبيل فياض: (2002) الهاجريون: دار المحجة البيضاء بيروت لبنان



الروائية حول أصول الإسلام هام إلى درجة كبيرة. وهكذا يمكن لنا أن نقبل بسيبيوس باعتباره يقدم الإطار الروائي الأساسي الذي تنتمي إليه العلاقات اليهوديّة ـ العربيّة المقدمة سابقاً»[3].

وعلي كلّ فإنّ سرجنت ـ وهو المعروف بمخالفته لأراء كراون وأضرابها -ينخرط كما قلت في المسار البحثي الذي اختطه الاستشراق الكلاسيكي ومونتغمري واط تحديدا إلاّ أنّه يضيف إلى ما توصل إليه سابقه قوله إنّ هذه الصحيفة إنّما قدّت على منوال سابق هو منوال عهود «الحوْطة اليمنية» القديمة التي درسها بالتفصيل في دراسة قيّمة تعدّ مرجعا في بابها. وإذا ما ضرب المرء صفحا عن هذه المسائل التي سأتناولها لاحقا بالتفصيل في مقال مستقل فإنّ المرء يحتاج إلى أن ينتبه إلى أنّ ما يهمّنا في هذه الوثيقة في واقع الأمر هو أنها لخصّت في نظري كلّ إنجازات محمدّ في المدينة من ناحية، ولخّصت رسالته للأجيال اللاحقة من المسلمين من جهة أخرى، فقد حدّدت هذه الصحيفة.

أوّلا: <u>منزلة محمدّ: في المدينة باعتباره «حكما»</u> بين كلّ مكوّنات المجتمع اليثربي من اليهود والمسلمين وغيرهم، فقد كان محمدّ يتضايق كثيرا من التجاء أهل يثرب في منازعاتهم الشخصيّة والقبليّة إلى غيره مثل عبد الله بن أبيّ وغيره، وكان يحاول جاهدا أن يفتكّ شيئا فشيئا هذه «السلطة المعنويّة» وهو في ذلك يواصل من جهة تمسّكه بالتقاليد الجاهليّة تقاليد «التحكيم» ولكنه يحوّرها في اتّجاه مخالف فإذا كان الالتجاء إلى «حكّام» الجاهليّة أمرا اختياريّا وأحكامهم «غير ملزمة» فإنّ محمدّا من خلال بعض بنود الصحيفة التي تشير إلى منزلته قد سعى بقوة إلى أن يكون الحكم الأوحد، وأن يكون الالتجاء إليه قاطعا وضروريا، كما سعى إلى أن تكون أحكامه ملزمة لأتباعه. ولمن قيل ببنود الصحيفة.

ثانيا: <u>تغير منزلة يثرب: بتحويلها إلى «حرم»</u> تماما كما كان وضع مكة محاولا تأسيس «سلم اجتماعية ضروريّة لترسيخ الدعوة المحمديّة ووضع حد للفتن المسلحة بين سكّانها ذلك أنّ الرّسول كان على وعي جادّ بهشاشة التعايش بين الأنصار والمهاجرين وهو الأمر الذي كشفته بوضوح غزوة بني المصطلق، إضافة إلى هشاشة التعايش بين أهل يثرب أنفسهم[4]. والحقيقة أنّ جعل يثرب «حرما» بإضفاء صفة القداسة عليها كان البداية لإمكان تحويل يثرب إلى «المدينة» بكلّ ما تعنيه المدينة من مفاهيم الاستقرار والتمدّن. ويبدو من وجهة نظري أن تسمية المدينة لم تصر علما على المدينة إلاّ بعد تصفية الوجود اليهودي في يثرب أي حوالي السنة الخامسة للهجرة، لا في السنة الثالثة مثلما يرجّح ذلك رضوان السيد، ولا نعتقد بوجود شبه كبير بين مصر ويثرب كما ذهب، بل إنّني أميل إلى الأخذ بالتخريج الذي أتي به السمهودي حين أكّد على الأصول اليهوديّة والاشتقاقية العبرية للمدينة في قوله «مدينة الرّسول (صلعم) من مدن بالمكان إذا أقام، أو

---

3 Crone, Patricia, and M. A. Cook. 1980. *Hagarism:* p 6-8

وانظر الترجمة العربية

4 هذا الوعي بالهشاشة هو الذي يعكسه ما يروى في بعض كتب الصحاح والمسانيد من أن الرّسول " دعا ربه إلاّ يجعل بأسهم بينهم فُمنِعَه». انظر مثلا: مسند الإمام أحمد بن حنبل توفى (ت 241 هـ)، تح أحمد محمد شاكر، دار الحديث – القاهرة الطبعة، الأولى، 1416 هـ / 1995م، وانظر أيضا: صحيح مسلم، (ت 261 هـ)، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د-ت)، (4/ 2216).



من دان إذا أطاع... لأنّ السلطان يسكن المدن فتقام له طاعة فيها... وقيل لأنّه (صلعم) سكنها وله دانت الأمم ولأمته... ونقل في التوراة»[5] فإذا كان للمدينة إشارة فعلا إلى وجود «سلطة» تريد أن تكون مركزيّة فإنّ ذلك يجب أن يبحث في احتذاء الرّسول حذو النموذج اليهودي - أو المسيهودي - الذي يفترض ضرورة وجود مكان حرام فقد روي قوله «حرم إبراهيم مكة وحرمى المدينة»[6].

ويبدو أنّ مفهوم المدينة كان في ذهن محمدّ نفيا مطلقا لمفهوم «القرية». الذي ارتبط دوما في القرآن بمعان سلبيّة لم تشذّ عنه سوى مكة؛ «أم القرى»، وقد سميّت المدينة أيضا «أكّالة القرى» على ما يذكر السمهودي، فإذا أضفنا إلى ذلك ما يروي عن الرّسول من قوله «أمّتى في المدينة» أدركنا أهميّة الصلة بين مفهوم المدينة الحرم والمفهوم الثالث الذي يتكشف من خلال الصحيفة. مفهوم «الأمة» من المعنى الإيجابي الذي تذكره الصحيفة وهو ارتباط جماعة معينة بمصالح دينونّية وسياسية أساسا دون أن يكون للبعد الديني أثر كبير في بدء الأمر، وهذا التعدّد يعكس في الواقع مفهوما للأمة كما جاء في السنة الأولى والثانية على أقصى تقدير حينما كان «اليهود والمسلمون أمّة دون النّاس» ولكنه سيختفي بعد ذلك ليحلّ محله مفهوم جديد للأمة «أمّة الوسط» و«أمّة إبراهيم حنيفا» التي أخرجت من صفوفها المنافقين واليهود لتصير خالصة وفي هذه الرحلة سيقوى البعد الديني كأساس رابط لهذه الجماعة.

وهكذا يبدو ارتباط الأمة بالمدينة واضحا جدّا «في تجربة المدينة» فإذا كانت الأمة هي النقيض لمفهوم القبيلة والعشيرة القائمة على رابطة الدم والعرق والنسب فإنّ المدينة هي النقيض لمفهوم القرية المرتبطة بالبداوة، ومحمد باستقراره في المدينة حيث انغلق الوحي يكون قد ضمن لجماعة المؤمنين تواصلا أساسيا بين مفاهيم ثلاثة هي عمق الرسالة المحمديّة، وأعني الأمة والمدينة والكتاب. ولا شكّ أنّ التحوّل من القرية إلى المدينة ومن القبيلة إلى الأمّة معناه في صلب التفكير التاريخي «دخول الأمة في التاريخ» هذا الدخول ستكتمل ملامحه بولادة مفهوم جديد كان غائما في البداية ألا وهو الجهاد. الذي سيدخل الأمّة في تاريخ جديد «هو تاريخ الخلاص» أو «التاريخ المقدّس» بالمعنى الذي يعطيه تاريخ الأديان لهذا المفهوم.

---

5 السمهودي، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلامي، فرع موسوعة مكة المكرّمة والمدينة المنوّرة، ط1، 2001، ج1، ص 85

6 انظر مسند أحمد ت شاكر (3/ 287) وقد ورد هذا الحديث بصيغ مختلفة متفقة المعنى.

النصّ المترجم

توطئة:

لقد درست قرابة عقد من السنين «دستور المدينة» في جامعة كمبردج والوثائق الثماني المستقلة بعضها عن بعض التي يتضمنها والتي ظهرت في مناسبات مختلفة طوال السنوات السبع الأولى من إقامة محمدّ في المدينة وقد استندت في دراستي طوال هذه السنوات على نصّ مرقون على الآلة الكاتبة لهذه الوثائق مرقمة من حرف الـ A إلى حرف الـ H وقد لفت انتباهي إليه أوّل مرة عندما نظرت في الترجمة الأخيرة التي قام بها البروفيسور ألفراد غيوم (Alfred Guillaume) لنص سيرة ابن إسحاق برواية ابن هشام[7] لما لاحظته من التشابه الوثيق والمدهش بينها وبين معاهدات «الحوْطة» في حضرموت وكنت آنذاك بصدد دراستها[8] وقد كنت أنوي في البدء أن أنشر نموذجا لمعاهدة الحوْطة على أن أرفقه بتحليل لنصّ «دستور المدينة» وأنا إذ استعمل كلمة «دستور» فلأنّها «تسمية متعارف عليها شائعة ولكن نصها لا يمتّ في الواقع للدساتير بصلة في الحقيقة فوجب التنويه. ولا زلت إلى اليوم أرغب في نشر مدونة الحوْطة التي درستها من أجل البرهنة على هذا التشابه القائم، غير أنّ الواجب كان يقتضي أن يتمّ نشر تحليل هذه الوثائق المنفصلة التي تكون نصّ «الدّستور» وكشف غوامضها لما لها من تبعات منهجيّة وتاريخيّة مهمّة إذا ما أريد القيام بأيّة محاولة لكتابة مقاربة نهائية وحديثة عن سيرة الرّسول.

وطالما أن الظروف في شبه الجزيرة العربيّة لم تتغيّر كثيرا فإنّ المجتمع واللغة لم يتغيّرا بدورهما كثيرا، ويمكن القول إنّ الإسلام قد تمكّن في عديد المناطق من تغيير الثقافة التي كانت سائدة في الجاهلية، وإن ببطء. وتعتبر البيوت والمنازل في حضرموت ذات أهميّة بالغة في المساعدة على فهم الخلفية العربيّة للإسلام الناشئ، وقد مكّنت الصلات المباشرة مع شمال اليمن منذ 1964 من تقديم فرص عظيمة لفهم المؤسسات القديمة في شبه الجزيرة العربيّة والواقع أن الحاجة إلى قراءة الخلفيات بشكل شامل، إضافة إلى المشاغل الأخرى، قد قعدت بي عن نشر النصّ وتحليله إلى أجزائه المكوّنة التي كنت درستها في ما ألقيته من دروس سنة 1963 في المركز الثقافي الإسلاميّ في لندن[9].

والحقيقة أنّه إذا ما أراد المرء أن يقدّم دراسة مقارنة شافية، فإنّه يتوجّب أن نضع كتابا كاملا لا مجرّد مقالة ومع ذلك فإنّ التحليل كما سيتم منذ هذه اللحظة فصاعدا في مجلة **الدراسات الإسلاميّة** سيجعل من الممكن التفريق بين ثماني وثائق منفصلة، وأنّه لمن الضروري أن يضع المرء النصّ العربي إلى جانب كلّ

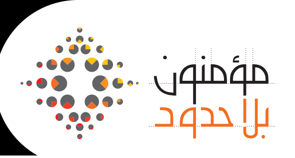
---

7 A. Guillaume (tr.). *The* life *of Muhammad*. London. 1955. 231 seq.

8 انظر دراستي:

"Haram and hawtah. the sacred enclave in Arabia “. in <Abd al-RahmânBadawi(ed.). *Mélanges Taha Husain*. Le Caire. 1962. 41-58.

9 The " Constitution of Medina " '. *Islamic Quarterly*. vm. 1-2. 1964. 3-16.



وثيقة من هذه الوثائق، ذلك أنّ الكثير من الكلمات والعبارات الموجودة في هذا النصّ العربي تبدو غامضة وصعبة حتى بالنسبة إلى المفسّرين وفقهاء اللغة من العرب القدامى، ولهذا السبب بالذات فإنّ جلاء هذا الغموض في الاصطلاحات والمفاهيم والعبارات يعتبر شرطا شارطا لفهم النصّ العربي وترجمته.

وإنّني إذ أقدّم هذا التحليل لوثائق «الصحيفة» معتمدا على المصادر العربيّة القديمة ومهتديا في عملي التأويلي بما أعرفه نسبيّا من الثقافة العربيّة التقليديّة في أنحاء الجزيرة، فإنّني أكرّرما سبق وذكرته في غير هذا الموضع[10] من أنّ محمدّا كان يتصرّف في ما يأتيه من قول وفعل وفق الأعراف السياسيّة العربيّة السائدة منذ أزمان بعيدة، بل يمكن القول من بعض الوجوه إنّه لم يكن سوى «حكَمٍ» كما كان الأمر بالنسبة إلى أجداده وهو لم يغيّر إلاّ قليلا من الأعراف وقوانين المجتمع في شبه الجزيرة العربيّة.

إنّ هذا التواصل العظيم مع الماضي العربي في كلّ ما أتاه الرّسول قد تمّ تفصيله وبيانه بشكل كاف في القرون التالية التي تم فيها تبلور الإسلام بالصورة التي ندركها اليوم وذلك من أجل بناء تلك الصورة المفهوميّة عن الرّسول وعمله ولعّله من الراجح أن خلفاءه من بعده أي أبا بكر وعثمان وعلي بن أبي طالب بطبيعة الحال، قد واصلوا العمل في إطار هذه السلطة التشريعيّة وهذه السنّة، سنّة «الحكَم» العربي الأعظم والأهمّ، مثلما تبيّنه عن حقّ وبكلّ ما في الكلمة من معني ذلك القول المأثور عن الرّسول «خيار الناس في الإسلام خيارهم في الجاهلية إذا فقهوا في الدّين»[11]. فهذا القول يؤكّد بما لا يدع مجالا للشكّ تواصل التحكيم على يد سادات القبائل وشيوخها وفق مقتضيات النظام الديني الجديد. ولعّله من الملاحظ أنّ محمدّا قد قبل في كلّ مراحل هذه الحقبة ما كان يعرف «بالمعروف» في القبائل اليثربيّة، واعتبره أمرا ملزما ولم يسع قطّ إلى تغييره.

والحقيقة أن هذا الرأي الذي أسوقه لا يعني بطبيعة الحال المسّ بالدين الإسلاميّ بأي شكل من الأشكال، ولا بدور الرّسول بل هو رأي يجد دعامته في الاعتبارات الموضوعيّة التي تجود بها الموارد والنصوص التي احتفظت بها المصادر العربيّة القديمة نفسها، إضافة إلى معرفة نسبيّة وسطحيّة يمتلكها المؤلّف من خلال معاشرته لمحتوي النقائش التي احتفظت بها الحقبة السابقة على ظهور الإسلام. ورُبّ معترض أن يقول أن معتمد المؤلّف إنّما هو اختيار اعتباطيّ لبعض النصوص دون بعض تمّ توجيهها لخدمة بعض المعاني من خلال تخيّر بعض الكلمات المفاتيح. والجواب على ذلك أنّ هذا التخيّر قد تمّ وفقا لمقتضيات السياقات وتناغما معها.

---

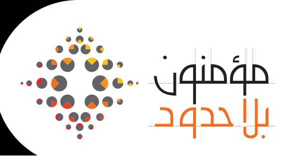
10 انظر مقدمة كتاب:

A. J. Arberry (ed.). *Religion in the Middle East*. Cambridge. 1969. II. 3-21

خصوصا ص 10 وقد اجريا لاحقا أبحاثا كثيرة قدمت وجها نظر جديدة بالنسبة إلى آرائي.

11 cf. *The Saiyids of Hadramawl*. London. 1957. p. 6. n. l;

الواقديّ كتاب المغازيّ، ط مارسدنجونز، لندن 1966 رقم 547. البخاريّ، الصحيح، ط كريهل ليدن 1962- 1908 ث 348-350 رقم 322 ق الأنبياء. 8 14. 19، وكذلك تفسير السورة xii



وفي جميع الحالات فإنّ كلّ إشارة إلى القرآن قد تمّ اعتبارها إشارة واضحة إلى الأحداث المتصلة بحياة الرّسول وأعماله ومن غير النادر أن تفهم كليّا بالرجوع إلى الأعراف العربيّة التي ظلّت على قيد الحياة حتّى أيّامنا هذه – وهو أمر تشهد به التفاسير نفسها، وحينما يميل بعض كبار المفسّرين أمثال الطبريّ إلى إعطائها صبغة تطبيقيّة كونيّة فيجعلها صالحة لكل زمان أو مكان، فإنّ المرء يفترض جدلا أن ذلك ما هو إلاّ توسيع لمجال أخبار ودلالات أحداث تتّصل بمجريات الأحداث التاريخيّة والاجتماعيّة في يثرب / المدينة ما بين السنوات 1-11/622-632.

العرب واليهود زمن هجرة محمدّ

يقول الواقديّ في مغازيه[12]: «وكان النبيّ قدم المدينة وهي أخلاط منهم المسلمون الذين تجمعهم دعوة النبيّ ومنهم المشركون الذين يعبدون الأوثان ومنهم اليهود وهم أهل الحلقة والحصون وهم حلفاء الحيين الأوس والخزرج فأراد النبيّ إذ قدم استصلاحهم كلهم وكان الرجل يكون مسلما وأبوه مشرك ويكون مسلما وأخوه مشرك». ولما كان الأمر كذلك فقد قام محمدّ بتشكيل حلفين بين المهاجرين من أتباعه المكيّين المهاجرين إلى يثرب والأنصار من الأوس والخزرج[13]وحلفائهما من القبائل اليهوديّة وشكّل من خلالهم «أمّة» ذات أسس دنيويّة من حيث نموذجها، ولكن ثيوقراطيّة من حيث أن الله ومحمّدا هما المرجع النهائي، ومصدر التحكيم الأخير الذي يردّ إليه الاختلاف، إذ كلّ شيء يخاف فساده فمردّه إلى الله والرسول.

وقد سكن اليهود الحجاز قبل الميلاد ويشير كتاب الأغاني[14] لأبي الفرج الأصفهاني نقلا عن بعض المرويات التاريخية اليهوديّة اليثربية إلى أن بني النضير وبني قريظة وبني بهدل نزلوا هناك بعد تغلبهم على

12 انظر المرجع السابق ج 1 ص 184 والدعوة كما جاء في معجم لاين (Lane)هي الجماعة التي تساعد وتآزر confederation to aid or assist غير أن إعطاءها هذا المعني في فترة مبكرة يعتبر أمر ا فيه بعض المجازفة

13 انظر مقالي:

‘Constitution6-7 ·

14 أبو الفرج الاصفهاني، كتاب الأغاني، بولاق، 1285 /1868 -9 ج 19 ص 94

اليهود[15] فاتخذ بنو النضير منازلهم بالعالية في البطنان/ الباطنان ونزل بنو قريظة في مهزور، واديان بالحرة وهي أرض من الحمم البركانية – مثلما رأيت شبيها له في تلك القرى الموجودة في جنبات الأودية من بقايا الحمم البركانية في مدينة أرحب. والحقيقة أن اليهود لم يكونوا كلّهم من نفس المنزلة الاجتماعية[16]حتّى قبل سيطرة الأوس والخزرج، فقد كان اليهود يعتبرون أن لبعض القبائل اليهوديّة فضلا على بعض في الشرف والثروة والعز ومن بين ثلاث عشرة قبيلة يهودية أحصيت في هذه الفترة، واجه الرّسول فيما يبدو مواجهة سياسية مباشرة ثلاثا منها، ومن الممكن أن تكون القبائل اليهوديّة الأخرى قد قامت بمعاهدات مع أسياد القبائل العربيّة ونقبائها تضمن بها حمايتها المباشرة مثلما تدل على ذلك الوثيقة C وكانت فيما يبدو خاملة الذكر سياسيا ومن الممكن أيضا أن تكون قد اندمجت أو انضوت في القبائل اليهوديّة الثلاث الأكبر.

ويشير كتاب الأغانى[17] بكل وضوح إلى أنّه مهما كانت منزلة اليهود فيما مضي من الأيّام فإنّهم قد «ذلّوا وقلّ امتناعهم» وزال ما كان لهم من السطوة والمنزلة حتى أنّهم دخلوا قبيل الإسلام في ذمّة القبائل العربيّة وحمايتها إذ «كلما هاجمهم أحد من الأوس والخزرج بشيء يكرهونه لم يمش بعضهم إلى بعض كما كانوا يفعلون قبل ذلك ولكن يذهب اليهودي[18] إلى جيرانه (والجار في معني الحامي في هذا السياق = سرجنت) الذين هو بين أظهرهم فيقول: إنّما نحن جيرانكم ومواليكم[19]، فكان كلّ قوم[20] من يهود قد لجؤوا إلى بطن من الأوس والخزرج يتعزّزون بهم وكان هذا الذلّ وقلة الامتناع قد حدثت بعد «قتل مالك بن العجلان من يهود من قتل».

---

15 إحدى الدلائل على تاكيد الرّواية اليهوديّة عن الهجرة إلى الحجاز من فلسطين هو اسم فطيون بني ثعلبة بن الفطيون (انظر: Guillaume, op. cit., 239) وجاء في الروض الأنف للسُهيلي ج 2 ص 224 ما نصه " وَالفِطْيَوْنُ كَلِمَةٌ عِبْرَانِيّةٌ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ كلّ مِنْ وَلِيّ أمر الْيَهُودِ، وَمَلِكِهِمْ. وقد ذهب الدكتور غارتنر M. Gertner إلى أنّه وجد اصل الكلمة في عبرية ما بعد التوراة وقد عزمنا على كتابة ملاحظات حولها من المصادر العبرية والعربية كما ان البروفيسور جون امرتون John Emerton قد سعى إلى المساعدة في تتبع ما ارتآه د. غارتنر ولفت انتباهي إلى المصادر التالية:

J. Levy, Wörterbuchüber die Talmudim und Midraschim, Berlin, 1924, 1, 69, איפטיא = Greek ὑπατεία,

وتعني حرفيا «استشار» ثم صارت تعني كلّ حين من الدهر يتميز بامر جلل « وهناك أيضا عبارة איפלטיקלסمن اليونانيةὑπατίκός‘ (انظر المرجع السابق ج 4 ص 26) وعبارة פטייהهي مختصر لعبارة איפטיא من اليونانية ὕπατΐία انظر في ذلك:

S. Krauss, Griechische und lateinischeLehnworterim Talmud Midrasch und Targum, Berlin, 1899, 11, 39-40,

وعبارة איפטיקוס من اليونانية ὑπατικός تعني المستشار أو الوالي أو العامل انظر:

M. Jastrow, Dictionary of the Targumim, repr., New York, 1950, 1, 58 = 11, 1155.

والعبارة مستعملة أيضا في اللغة السريانيّة ويبدو لي ان د غرتنر ذهب إلى ان الاستعمال في ذلك الوقت كان يعني رئيس الجماعة أو القرية ولكنه أمر يحتاج إلى إثبات

16 الأغاني، ج 19، ص 95

17 المصدر نفسه ج 19 ص 97

18 بالنسبة إلى اليهود يحتاج النصّ إلى ان يُقرأ على نحو مغاير أي "اليهودي"

19 إن الأمر أشدّ دقة مما وصفته في مقالي:

"A Judeo-Arab house-deed from Habban", JRAS, pts. 3-4, 1953, 119.

20 لجأ إلى. استند إلى. اعتضدب.



ويجد المرء إشارة عن كيفية اشتغال هذا النظام في شرح ديوان قيس بن الخطيم[21] الشاعر الأوسي، أمّا القبائل الثلاث التي كان لمحمد معها علاقات وصلات فهي قينقاع والنضير وقريظة وكان أفراد الأولى من الصاغة المشتغلين بصناعة الذهب والفضة والآخران المعروفان بالكاهنين وبني الصريح[22] ممن يشتغل أفرادها بزراعة النخيل ولهم الواحات (والصريح من صفا نسبه ويستعمل هذا اللّفظ ضد الهجين أي من كان أحد والديه عربيا) ومعلوم أن ديّة الهجين هي نصف دية الصريح[23]كما كان الأصل أن دية القرظي هي نصف دية الرجل من النضير، ولكن الرّسول ساوى بينهما في الدية مما اعتبر بمثابة الإعلاء من شان بني قريظة ولعلّ ذلك كان عملا سياسيا في الأصل أراد منه استمالتهم إليه.

وباستثناء هذه القبائل اليهوديّة الثلاث فإنّ بعض العرب قد تهوّد وفق عادة جديرة بالانتباه وهي أن النساء المقلات من العرب كن ينذرن[24] ما في بطونهن إن ولد وعاش أن يكون يهوديّا مثلما نجده مذكورا في تفسير الطبريّ وفي الروض الأُنف للسُهيلي.

وللحقيقة فإنّ هذا النمط من العلاقة كان قائما أساسا مع بني النضير غير أن رواية أخرى تقول أن بعض الأفراد من الأوس أقاموا علاقات أوثق مع بني النضير هؤلاء، ويبدو أنّ طبيعة هذه العلاقة لم تكن ذات أهميّة سياسيّة، ولا يمكن اعتبار حالة كعب بن الأشرف إلاّ حالة شاذة لا يقاس عليها واستثناء لم يتكرّر.

وقد جعل محمدّ من اليهود جزءا من الأمّة وأقحمهم فيها عندما أنشأ ذلك الحلف بعد وصوله إلى يثرب «فمن خلال الصلح الذي تم بينهم وبين المؤمنين فقد صاروا كالجماعة الواحدة كلمتهم واحدة ويدهم واحدة»[25]، كما يقول ابن الأثير في «النّهاية في غريب الحديث والآثار» وهكذا فإنّه من خلال الجمع بين الأوس والخزرج في حلف واحد أضيف إليه اليهود، استطاع الرّسول أن يكون هو ذلك «المُجمّع» الذي «جمع به الله من الفرقة»، كما كان أمر جدّه قصيّ حينما جمع قريشا ولذلك أطلقت عليه قريش حينما خرج عليها لقب «المفرّق» لتفريقه بين أفرادها وشقّه لصفوفها زمن خلافه معها. ويمكن القول إنّ كلّ هذه الأحلاف التي قامت في يثرب يجوز وصفها «بالجامعة» كما هو شأن المسجد الجامع حيث تجتمع (ولو

---

21 الديوان

"A Judeo-Arab house-deed from Habban“, JRAS, pts. 3-4, 1953, 119.

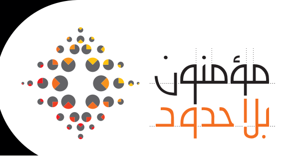
22 السمهودي، وفاء الوفا، القاهرة.. 1326 / 1908 -9 ج 1 ص 125

23 أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، القاهرة.. 1352 / 1933 ج 1 ص 5 في فقرة تتناول « مقاول « حمير في الفترة السابقة على الإسلام.

24 الطبريّ، تفسير، ط محمود واحمد محمدّ شاكر، القاهرة.. 1374 /1954 – 5 ج 5 ص 407 في تفسيره لآية "لا إكراه في الدّين"، انظر السُهيلي، الروض الأنف، القاهرة، 1332/ 1914 ج 2 ص 24، وبعض هؤلاء المهتدين رفضوا أن يغادروا النضير، حينما أجليت عن يثرب. وانظر ممارسة مشابهة في نذر الصبي إلى أحد القديسين في مقالي:

«Sex, birth, circumcision” in A. Leidlmair (ed.), Hermann von Wissmann-Festschrift, Tübingen, 1962, 203

25 ابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر، القاهرة، 1311/1893-4 ج 1 ص 43



نظريّا) كلّ الجماعة في الصلاة من يوم الجمعة، فهذا الحلف الجديد الذي ينشأ على أنقاض الأحلاف القديمة السابقة هو الذي سيعرف «بالأمّة»، وسيتطوّر لاحقا في اتجاه معني «الجماعة».

الأمّـة

الأمّة في الأساس حلف سياسيّ، غير أنّه لما كانت الأحلاف في الجزيرة العربيّة قديما وحتّى أيّامنا هذه ترتبط وراثيّا ببعض البيوتات «الكهنوتيّة» كانت أغلب الأحلاف ذات طبيعة ثيوقراطيّة إلاّ أنّ ذلك لا يعني ممارسة حكم شامل، ويتميّز الحلف الذي أنشأه محمدّ في يثرب بميزة خاصة وهي أنّ «الدّين» الذي تتكوّن منه يختلف عن دين القبائل اليهوديّة. والحقيقة أنّ هذا الأمر ليس أمرا جديدا كلّ الجدّة إذا ما نحن علمنا بوجود سابقة لذلك في «البانتيون» أو ذلك الموضع Pantheon الذي تتجمّع فيه كلّ صنوف العبادات والطقوس في مكّة ممّا كان يعني وجود شيء من التسامح تجاه العقائد الأخرى مثل النصرانيّة- إلى الحدّ الذي سمح بوجود بعض الأيقونوغرافيا النصرانية داخل الكعبة نفسها - ولكن شيئا فشيئا ستتحوّل الأمّة، أو هذا الحلف الثيوقراطي إلى "جماعة إسلاميّة" خالصة.

ويشار إلى أن الآية 83 من سورة النّمل تتحدّث عن وجود أمم تكذّب بآيات الله (وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كلّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآياتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ)، كما أنّ الآية 30 من سورة الرّعد وهي حسب ريتشارد بال[26] مكية متأخّرة تشير إلى أن محمدّا أرسل (فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أمم)، وهذه الملاحظات ممّا قد يشير إلى أنّه كان يعلم بأمر الأحلاف الثيوقراطيّة السائدة منذ القديم وصورها كما يعلم بأمر أحلاف عصره.

وفي آية مكيّة أخرى هي الآية 22 من سورة الزخرف يقول القرشيّون: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ»، وترد الآية (وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إلاّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ) ويأتي الردّ على هذا القول بصفة مباشرة وفورية (قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ).

وهناك إشارة مباشرة إلى الأمّة في الوثيقة A يمكن العثور عليها في القرآن في الآيتين 92-93 من سورة الأنبياء (إِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كلّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ). ويفسّر الطبريّ[27] هذه الآية في معني أنّه كانت في الأصل أمّة واحدة «ذات طبيعة ثيوقراطية»، ولعّله كان يري في الأمّة صورة من صور «الجماعة» التي انقسمت إلى يهود ونصارى وعبدة أوثان: «يقول تعالى ذكره: وتفرّق النّاس في دينهم الذي أمرهم الله به ودعاهم إليه، فصاروا فيه أحزابا فهوّدت اليهود، وتنصّرت النصارى وعُبدت الأوثان. ثم أخبر جلّ ثناؤه عمّا هم إليه صائرون، وأنّ مرجع جميع أهل الأديان إليه

26 Richard Bell (tr.), *The Qur'an,* Edinburgh, 1937-9, i, 232.

27 التفسير، القاهرة، 1374/ 1954، ج5، السورة 17 الآية 61

متوعّدا بذلك أهل الزيغ منهم والضلال». فالقرآن يبدو من هذه الناحية وكأنه يؤكّد أنّ كلّ هذه الفرق ستعود يوما إلى الأصل وهو «الأمّة» «الثيوقراطية» الواحدة.

الإشارات القرآنية إلى الاتفاقات أ ـ و- ب ـ في ما عرف بـ»دستور المدينة»:

في دراستي الأولى لنصّ ''الدّستور'' أشرت إلى العديد من الآيات القرآنية تبدو وكأنّها ''تشير تلميحا'' إلى واحد أو أكثر مما أسميته بالوثائق الثمانية التي تتكوّن منها الصحيفة وسيكون من المستغرب أن لا يشير القرآن على الأقلّ إلى الوثيقتين(أ) و(ب) بما هما وثيقتان أساسيتان في تأسيس هذا الحلف في يثرب الذي سيمكّن محمدّا من هذه المكانة السياسيّة الرفيعة.

وفي الحقيقة فإنّني لن آخذ على عاتقي أمر التمييز الكلّي والمنتظم لكلّ الإشارات القرآنيّة لهذه الوثائق الثمانية جميعها أو منفردة إلاّ في الحدود التي أستطيع بطبيعة الحال، فأنا إذا ما نظرت في الآية 103 من سورة آل عمران وما بعدها[28]: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)، أجدها تشير بشكل صريح لا لبس فيه إلى العهد أو العهود المضمنة في الوثيقتين (أ) و(ب)، وقد تتمكّن أبحاث أخرى في المستقبل من أن تكشف المزيد. ويشير ريتشارد بيل[29]بصدد هذه الآية: «إنّها مركّبة، بل هي في بعض أجزائها مضطربة ومشوّشة». والواقع أن محاولته إرجاع الآيات الثماني من سورة آل عمران، موضوع دراستنا، إلى عناصرها المكوّنة يتّصل مباشرة بالحجّة التي أودّ الدفاع عنها وبسطها. فريتشارد بيل يرجع هذه الآيات إلى السنة الثانية ولكنّه يعتبر أنّ هناك بعض المراجعة لها قد تمّت قبل أحد، وإذا كنت أقبل وجهة النظر هذه وأعتبرها جديرة بالقبول في الظاهر، إلاّ إنّني من وجهة نظر الخلفيّات الأدبيّة التاريخيّة أقترح النظر إلى هذه الآيات بكيفيّة مغايرة هي التالية:

نجد في النصّ العربي الأصلي للقرآن ما يلي:

«وَمَنْ يَعتصِمْ بالله فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: 101-104).

---

28 الطبريّ، التفسير، القاهرة. 1374/ 1954 -5، ج7، ص 61، وما بعدها. وانظر ريتشارد بال، المرجع السابق، ج1 ص 55، الذي يتعمد الترقيم الغربي للسور وهي تبدأ من الرقم 98

29 المرجع نفسه، ج، 1 ص 43

إنّني أفترض بصدد هذه الآيات أنّها عرفت مراجعتين أساسيّتين للصيغة الأصليّة، وهي الصيغة التي أشير إليها مطبعيًا في تلك الأقسام بأحرف غليظة وأميل إلى القول إنّ المراجعة الأولى قد تكون أضافت إلى الأصل ما أشرت إليه مطبعيا بتلك الحروف الصغيرة، أمّا المراجعة الثانية فقد تكون أضافت ما أشرت إليه بالحروف المائلة بيد أن بعض الأقسام المشار إليها بالخط المائل وخصوصا القسم الثاني قد تكون جزءا من الضبط الأوّل أو الجمع الأوّل لهذه الآيات.

ويخبرنا الطبريّ[30]عن هذا القسم من الآية أنّه نزل عندما بدأت الضغائن التي غذّاها أحد اليهود بين الأوس والخزرج وهما «جُمّاع»[31] الأنصار تهدّد بإثارة الفتن من جديد، وبالتالي فإنّ القرآن يذكر الأنصار بالوثيقة (A) المضمنة في الصحيفة والتي ألّفت بينهم وجعلت منهم "أمّة واحدة". ويمكن القول إنّ لفظ "الأخ" الذي يستعمله الطبريّ يمكن أن يعني أيضا الأخ وكذلك العضو من القبيلة ويبدو أنّ آية "(وَلا تَمُوتُنَّ إلاّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)(آل عمران: من الآية102) لا تتلاءم تلاؤما وثيقا مع السياق التاريخي، إلاّ أنّها تتلاءم مع الفترة السابقة على أحد، ويمكن القول إنّ حل الجمل المكتوبة بخط مائل إن لم تكن كلّها تنتمي أيضا إلى مرحلة ما أسميناه بالضبط الثاني أو الجمع الثاني الذي عرفته هذه الآيات.

والحقيقة أنّه إذا كانت كلّ الدواعي تتّفق على قبول تاريخيّة رواية الطبريّ التي تصل بين هذه الأجزاء من الآي وحادثة الأوس والخزرج، إلاّ أنّني أزعم تقديم رأي يذهب إلى أن الصورة الأصلية لهذه الأجزاء من الآية هي تلك التي كتبتها بحروف غليظة وأُقرّ في الواقع أن هذا الرأي ما هو إلاّ مجرد افتراض لا مفرّ منه أمام من يتوسّل "النقد الأدبي" وهو يطبّق على النصّ القرآني، والمقياس الذي يتأسّس عليه هذا الاقتراح هو ما لاحظته من وجوه التناسب في اللغة والمضمون بين هذه الجزء أو المقطع من الآي وما أسميته بالوثيقة (A) / أو(B) وإذا ما صحّت فرضيّتي هذه فإنّ هذه الأجزاء من الآي التي توافق على وضع هذا العهد الذي ظهرت للوجود من خلاله هذه الأمّة؛ أمّة محمدّ النبيّ الأمّي، أو بالأحرى عهد الله الذي اصطفي محمدًا ليبلغ من خلاله رسالته قد جرى إدماجها في سورة آل عمران.

التناسب بين الآية 101 وما بعدها من آل عمران والوثيقتين: (أ) و(ب):

هناك تناسب في اعتقادي بين الآيتين (وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) وبين البند 12 من الوثيقة (أ) وفيه «وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه»، وبعدها يأتي منطقيًا الأمر بـ: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً) (آل عمران: 103)

30 التفسير، القاهرة، 1374/ 1954 -5، الجزء 7، ص 59

31 قرأها الناشرون "جماع" بكسر الجيم.

وهو ما يفسّره الطبريّ[32]بقوله: «وتمسّكوا بدين الله الذي أمركم به، وعهده الذي عهده إليكم في كتابه إليكم من الألفة والاجتماع على كلمة[33] الحقّ». وقد زاد الطبريّ من تعقيد الأمر على نفسه حينما فسّر معني «الحبل» الذي يعني في الزمن السابق على الإسلام كما نعلم «العهد / الرباط/ الصلة بأن أضاف إليه معنى «الأمان»»، وأمّا الحبل، فإنّه السبب الذي يوصل به إلى البغية والحاجة، ولذلك سمّي الأمان حبلاً، لأنّه سبب يوصل به إلى زوال الخوف والنجاة من الجزع والذعر» وهو أمر غير بعيد عن الوثيقتين (أ) و(ب) بما أنّهما تسعيان إلى وضع أسّ عام للأمن في يثرب «ف: حبل الله: الجماعة»[34] كما يذكر الطبريّ، يدعم ما أذهب إليه من المماهاة بين الوثيقتين (أ) و(ب) وبين «السنّة الجامعة» التي نجد ذكرا لها في نصّ اتفاق التحكيم بين على ومعاوية في صفّين.

أمّا ما جاء في الآية (وَلَا تَفَرَّقُوا)(آل عمران: من الآية103) «فيفسّره الطبريّ [35] بقوله «ولا تتفرّقوا عن دين الله وعهده الذي عهد إليكم في كتابه من الائتلاف والاجتماع على طاعته وطاعة رسوله صلّى الله عليه وسلم والانتهاء إلى أمره» ولعمري فإنّ هذا القول الأخير مما يحيل على البند الأخير من الوثيقة (ب) وفيها «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنّ مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمدّ صلّى الله عليه وسلم»

أمّا ما جاء في الآية «(وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ)(آل عمران: من الآية104) فهو يشير إلى أنّ هذه الآية هي ممّا يدعو إلى تكوين «الأمّة» التي تجد أسسها على ما كان القوم يعتبرونه من باب «المعروف» أو يقبلون به على أنّه كذلك، والحقيقة أنّ القبائل اليثربيّة التي ذكرت في الوثيقة (أ) اتّفقت كلّها على العمل بكل ما اعتادته أغلبها في مسائل القتل والجروح مثلما جرت به سنن «المعروف» بينهم ويفسّر الطبريّ[36] «الأمّة» بأنها «جماعة» يقول: «(أُمَّةٍ): جماعة» وهو معناها الأصلي في هذا السياق التاريخي بيد أنّه يضيف أن (ٱلْخَيْرِ) [آل عمران: 104] يعني «الإسلام وشرائعه التي شرّعها الله لعباده»، وأنّ (بِٱلْمَعْرُوفِ) [آل عمران: 104] هو «إتّباع محمدّ صلّى الله عليه وسلم، ودينه الذي جاء به من عند الله، «أمّا (ٱلْمُنْكَرِ) [آل عمران: 104]: فيعني النهي عن الكفر بالله، والتكذيب بمحمّد، وبما جاء به من عند الله». ويبدو لي أن التفسيرات الثلاثة الأخيرة أنّها قدّت ووضعت لاحقا، وأنّها خرجت من رحم المعاني الحصريّة الأولى التي نجدها في هذه الكلمات القرآنية إذا ما نحن أخذناها في سياقها التاريخي الأصلي بمعني ارتباطها بما اعتبرناه الوثيقة

32 التّفسير، القاهرة، 1374/ 1954 5- ج 7 ص 70 وقد كرّمني البروفيسور بيستون Professor Beeston بملاحظة لا تقدّر بثمن حول كلمة "حبل" في العربيّة الجنوبيّة إذ تستعمل جذر (ح ب ل) في سياق تعبير شائع عندما يقدم (المُقرّب - المُجمّع) حكما يتصل بكل جماعة - وربما تعني كلمة " ذو" هنا "المُوحّد "- من جماعات الله ولا يمكن القول على وجه الدقة ما إذا كانت عبارتا حبل / حمر لها دلالا دينية أو مدنية فحسب. إنّ دلالة كلمة حبل في هذا السياق هو أنّها تتساوق في المعنى والمناسبة. مع حبل الله القرآنية الواردة في آل عمران101 انظر:

Beeston’s Warfare in ancient South Arabia (2nd-3rd centuries A.D.) (Qahtan, Fasc., 3), London, 1976, 34, 38.

وخصوصا ص 36 بالنسبة إلى «محكم» ب «حبل» وهي تشير إلى المعاهدة السلميّة نجدها في بلاد شمر في ريدان من مملكة سبأ وريدان.

33 "كلمتهم واحدة" في اللغة القديمة والحديثة تعني الاتفاق علي موقف واحد.

34 التّفسير، ج 7 ص 71

35 التّفسير، ج 7 ص 74

36 المصدر نفسه، ج 7 ص 91 وما بعدها.

(أ). وسيشار بعد بضع آيات بعد هذه الآيات وأعني الآية 112 من آل عمران إلى أنّ اليهود أو بعضا منهم كان لهم «حبل» أي عهد مع الله ومع النّاس في إشارة إلى «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلاَّ بِحَبْلٍ مِّنْ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْاْ وَكَانُواْ يَعْتَدُونَ». ويبدو لي أنّ ما جاء في الآية من الإشارة إلى «بِحَبْلٍ مِّنْ ٱللَّهِ» إنّما ممّا يحيل ربّما على ما أسميته بالوثيقة (C)، أمّا الـ«حَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ» فلعلّه يشير إلى عهود الحلف أو الولاء التي أبرمها بعض الأوس أو الخزرج مع بعض القبائل اليهوديّة.

خلاصة النتائج:

لقد ذهبت إلى أنّ الآيات 101-104 من سورة آل عمران في أقدم صورها الثلاث التي عرفتها أثناء عمليّة الضبط التاريخي التي عرفتها تشير إلى الوثيقتين: (أ) و(ب) من «دستور المدينة» الذي أماهي بينه وبين «السنّة الجامعة»، وقد أشار الطبريّ في تفسيره إلى أنّ «الحبل» المذكور في السورة هو العهد الذي تمّ بمقتضاه التوحيد والتجميع، وبالتالي فإنّ هذا القول ممّا يدعم حجّتي في المماهاة بين الوثيقتين: (أ) و(ب) وبين «السنّة الجامعة».

إنّ عمليّة الضبط الأولى التي عرفها هذا القسم من الآيات تتحدّث عن الأسس التي تقوم عليها الجماعة، أمّا الضبط الثاني فيقوم بتحوير هذا القسم نفسه إلى شيء من التحذير للأوس والخزرج للالتزام بما جاء في هذا العهد، في حين أنّ الضبط الثالث يشير، إذا ما نظر إليه في صلته ببعض الآيات التالية له، إلى أنّه دعوة لمحمد وأتباعه إلى الوقوف في وجه القوى المكيّة التي قد يكونون واجهوها في أحد[37]، إذا ما نحن أخذنا برأي ريتشارد بال في ما يتّصل بزمن نزول هذه الأجزاء من الآي. ولعّله يجدر بالمرء أن يضع في ذهنه أنّه كلّما أوردت التفاسير روايات مختلفة حول أسباب نزول إحدى الآيات فإنّ ذلك قد يعني وجود أكثر من ضبط واحد للنصّ، غير أنّ مثل هذه الحلول الواضحة لمشكلات النقد النصي قليلا ما تبرز للعيان في الواقع والعيان فوجب الانتباه. غير أنّه، وإن وجد البعض قولي بوجود ثلاث مجاميع أو ثلاثة صنوف من الضبط عرفتها هذه الآيات قولا غير مقبول، فإنّه يجب في المقابل التأكيد على أن إشارتهما إلى ما اعتبرناه عهدين أو وثيقتين: (أ) و(ب) باسم «حبل الله» يبدو أمرا غير قابل للردّ البتّة.

وثائق «الدّستور» الثماني:

إنّ الوثيقتين اللتين تضبطان أمر الحلف بين المهاجرين من قريش الباحثين عن الحماية في يثرب والأنصار من قبائلها جمعت لاحقا مع وثائق أخرى ووصلتنا ضمن وثيقة واحدة عرّفها المستعربون الغربيون باسم «دستور المدينة»، وهي تسمية غير صائبة تربط الوثائق بموضع جغرافيّ لا بمجموعة من القبائل.

37ريتشارد بال المرجع السابق ج 1 ص 55 يضع هذه الفقرة ضمن سورة آل عمران الاية 100 قبل غزوة أحد.



ومن وجهة النظر التاريخيّة فإنّ هذا الأمر لا يقلّ أهميّة عن ما عرّفه القرآن نفسه، وبالرغم ممّا قد يكون قد حدث من خلط طفيف وسطحي فإنّ هذا «الدّستور» هو وثيقة صحيحة حقّا وثابتة تاريخيّا، وقد كان أمر إثبات هذا الأمر وتفكيكه من خلال المزاوجة بين التقنيّات اللسانيّة والأدبيّة عملا مضنيا[38].

والحقيقية أنّ الوثائق الثماني المكوّنة لهذا «الدّستور» تتميّز بعتاقتها في الشكل والعبارة وفي المضمون والأسلوب وهي تتكوّن من العناصر المستقلّة التالية:

- نصّ المعاهدة أو الكتاب.
- ذيل على نصّ العهد أو الكتاب رقم A(هاتان الوثيقتان: (أ) و(ب) يجب اعتبارهما بمثابة السنّة الجامعة[39] المذكورة في نصّ التحكيم بين عليّ ومعاوية.
- كتاب أو عهد يحدد منزلة القبائل اليهوديّة.
- ذيل أو مستدرك على العهد أو الكتاب (ج) ((C تحدد منزلة القبائل اليهوديّة.
- تأكيد منزلة اليهود.
- إعلان يثرب حرما.
- معاهدة سابقة لغزوة الخندق بين عرب يثرب ويهود قريظة للدفاع عنها في مواجهة قريش وحلفائها.
- ملحق أو ذيل على إعلان يثرب حرما.

38 قام عون الشريف قاسم، دبلوماسية محمدّ: دراسة في نشأة الدولة الإسلاميّة في ضوء رسائل النبيّ ومعاهداته، جامعة الخرطوم، قسم التأليف والنشر، (1971) ص 241 -244، بنشر «الدّستور» متبنّيا تقسيمه إلى وثائق منفصلة منذ الزمن الذي أعدّ فيه رسالته للدكتوراة في لندن. وانظر محمدّ حميد الله، مجموعة الوثائق السياسيّة، ط 3 بيروت 1389/ 1969، وقد أشار إلى مقالي الأوّل واكتفى بإعادة نشره دون نظرة نقديّة ودون تقسيماته التي قمت بها، وإن قدّم قائمة طويلة من النصوص التي وجدت فيها هذه الأقسام الثمانية، وهو أمر مهمّ بالنسبة إلى دراسات قادمة، غير أنّي لم أستعمل كلّ مصادره للأسف. القاضي محمدّ بن علي الأكوع الحولي، الوثائق السياسيّة اليمنية، بغداد، 1396/ 1976، ص 51 وما بعدها، ويبدو أنّه اكتفى بإيراد نصّ محمدّ حميد الله وترقيمه وقد لفت السيد أ. ه. رحمان نظري إلى دراسة موشيه جيل:

M. Gil, *The constitution Medina: a reconsideration*, Jerusalem, 1974,

الذي أضاف مرجعا أو اثنين لما استعملته من مراجع (ولم أستعملها كلّها هنا) غير أنّه لم يلق بالا إلى تقسيماتي الثمانية للنصّ.

39 نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفّين، القاهرة، 1382/ 1962- 3 ص 505، و 510 بالنسبة إلى الوثيقة في إحدى رواياتها. وبالنسبة إلى التّفسير الشيعي حول وثيقة التحكيم أنّه لم يثبت بطبيعة الحال أنّها الوثيقة الأصلية بالنسبة إلى الوثيقتين أ و ب.

النصّ:

إنّ النسختين اللّتين أعرفهما إلى حدّ الساعة هما نسخة ابن إسحاق (حوالي 85-151/704-768) وهي الأساس الذي اعتمدته ونسخة أبي عُبيد القاسم بن سلام في كتاب **الأموال**[40] وهي ناقصة كما إنّني رجعت أيضا إلى نسخة إسماعيل بن محمدّ بن كثير في **البداية والنّهاية**[41].

إنّ نصّ ابن إسحاق رغم بعض النقصان والحذف أشير إليها في موضعه يعتبر نصّا جديرا بالثقة، ويمكن التعويل عليه والاشتغال عليه وإن كان يجدر الإشـــارة إلى أن الوثيقتين (E) و(H) لا تتبعان ترتيبا زمنيّا تعاقبيّا، كما أنّ البنود الأولى من الوثيقة (E) قد غُيّر موضعها ويمكن تعليل عدم الانتظام هذا تعليلا ذا مصداقيّة ومقنعا بالقول إنّ هذه البنود قد كتبت أشتاتا في صورة صحائف اختلط ترتيبها على جامعها أو هي ترجع إلى زمن أقدم من الوثائق الأقدم منها زمنا في مجموعتها. والملاحظ أنّ أبا عُبيد(154-224/742-770) لم يفهم دوما بشكل صحيح هذه الوثائق، بيد أنّ الشاغل الأساسي في روايته هو "الإسناد الذي رجع به إلى الزّهريّ[42] (51-124 /671-742) الذي روي أنّه قال: «بلغني أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب بهذا الكتاب»، أمّا نسخة الزّهريّ فناقصة وأقلّ حجّية من نسخة ابن إسحاق ويبدو الأمر كما لو أنّ هذا الأخير قد رجع إلى نسخة أصليّة في حين أنّ أبا عُبيد لم يحالفه الحظ في ذلك كما يروي أبو عُبيد[43].

في مقالي الأوّل حول «الدّستور» فصلت بين مكوّنات «الدّستور» المتعدّدة اعتمادا على «لفظ الختام» في كلّ منها الذي يلي عددا من الالتزامات في كلّ منها وكان أغلب صور هذه الألفاظ ممّا ينتهي بعبارات يقوم جذرها اللغوي على مادة (ب ر ر= برّ) أو إحدى مشتقّاتها المتفرّعة عن المعني الأصلي من مثل (برّ بيمينه).وفي اعتقادي فقد كان هذا إشارة صريحة إلى هذه العبارات هي ممّا كان مستعملا في الفترة السابقة على الإسلام في بيت من الشعر[44] حول مساعدة الخزرج لعبد المطلب في نصّ لابن حبيب في **المُنمّق** وفيه:

«جزى الله خيراً عصبة خزرجية تواصوا على برّ وذو البرّ أفضل»

---

40 القاسم بن سلام، أبو عُبيد، كتاب الأموال، القاهرة، د ت، ص 202 وما بعدها.

41 البداية والنّهاية، القاهرة، 1351 / 1932، ج 3، ص 224 وما بعدها.

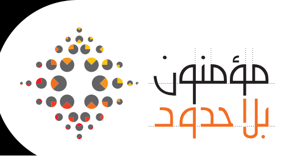
42 بالنسبة إلى الزّهريّ انظر مقال الدّوري:

A, Duri, ‘ Al-Zuhri, A study on the Beginnings of History writing in Islam, *BSOAS,* XIX, I, 1957, 112-.

ويشير موشيه جيل في دراسته المذكورة سابقا ص 47 إلى إسناد آخر من ابن سيّد النّاس (النصف الأول من القرن الثامن / الرابع عشر)، عيون الآثار، القاهرة، 1356/1937-8، ولكن يبدو أنّها رواية لا تختلف كثيرا ولا تعتبر رواية غابت عن ابن إسحاق الذي يعتبره ابن سيّد النّاس حجة في الرّواية.

43 ارتبط نصّ الزّهريّ بنصّ ابن إسحاق، انظر ص ص 40-2 وقد روى الزّهريّ حديثا عن النبيّ نقله مالك بن أنس (90/ 709)، أسد الغابة، القاهرة. 1280/1863-4 ج 1 ص 127) وقد تم إبرام الحلفين في بيته وفي عبارة الزّهريّ: « كتب ب... انظر ما جاء في معجم دوزي *Dozy,* Supplément « كتب إليه بذلك ...

44 محمدّ بن حبيب، كتاب المُنمّق، حيد آباد، 1964/184، ص 88



فكان على أطراف هذا الحلف أن يحلفوا اليمين إذا ما أرادوا الدخول فيه بل إنّ لفظ «الحلف» الذي تسمّي به هذه المعاهدات إنّما يعني حسب ما ذكره المستشرق لاين في معجمه «القسم بأن يبرّ المرء بما عاهد عليه» أو «أن يحلف اليمين» وإذا ما أراد طرف أن يخرج عن هذا الحلف فما عليه إلاّ أن يجد المبرّر الكافي لذلك.

الأطراف المذكورة في الوثائق:

من المفروض أن تحمل كلّ وثيقة من هذه الوثائق الثماني «إمضاءات» أو «أختام» الأطراف الموقّعة عليها، ففي صلح الحديبية مثلا ذكرت أسماء المهاجرين والقرشيّين «في صدر الكتاب»[45] كما يقول الواقديّ، وقد وجدت أثرا لهذه العادة حتى أيّامنا هذه في جنوب الجزيرة العربيّة، فالوثائق تحتوي على صفّ من التواقيع في صدر الورقة فوق النصّ المكتوب ومثل هذه المعاهدات في جنوب الجزيرة لا زالت تستعمل غالبا لفظ «أقرّبـ...»، وهو ذات اللّفظ الذي يظهر في نصّ «الدّستور» في الوثيقة (ب) (البند 3 أ) B/3a.

ولمّا كانت هذه التواقيع أو الإمضاءات قد تمّت باسم الأطراف المتعاهدة، فإنّه بإمكاننا بكلّ ثقة أن نعيد رسم ختم محمدّ والقيادات القرشيّة من المهاجرين وأسماء النقباء الّذين يمثّلون الخزرج والقبائل اليثربيّة الثلاث التي تعامل معها الرّسول في ما يتّصل بالمسائل التي تهمّ القبائل اليثربيّة وأغلب قيادات المنافقين فيما يبدو مثل عبد الله بن أبي وهو من بني عوف من الخزرج ويبدو أنّه لا مفر من[46]أن يستنتج المرء أن اسمه قد ورد بالفعل بين هؤلاء الأطراف الممضين بكيفيّة لا ريب فيها فيما يبدو.

ومن المرجّح أيضا أنّ الوثائق التي تتحدّث عن اليهود تحمل هي أيضا بصمات أسماء الممضين منهم من ذلك مثلا أحد سادات قريظة كعب بن أسد القرظي في الوثيقة (ف) (F) والواقع فإنّني أجد نفسي مجبرا على النظر إلى هذا ''الدّستور'' كما احتفظ لنا به ابن اسحق باعتباره نصّا نُسخ عن نصّ أصليّ مرجعيّ حذفت منه قائمة مضجرة من أسماء الموقعين بيد أن التساؤل عما إذا كان بين يدي ابن إسحاق هذه النسخة الكاملة يدفعني إلى افتراض أنّه أمّا قد علم بقائمة كلّ هؤلاء الموقّعين أو أنّه كان ذا رأي خاصّ في ما يتعلّق بهم كما أنّه من الممكن أيضا أن نفترض أن هذه النسخة الأصليّة أو المرجعية قد كانت من عمل عليّ (= بن أبي طالب) نفسه.

45 الواقديّ، المصدر السابق، ج 2 ص 612، وكان الرّسول أحيانا يختم الوثيقة بظفره (المصدر نفسه، ج 3 ص، 1025). وفي هذا المقام فإنّني أفترض أنّ الأمر يتعلّق بختمها والصحيفة تختم أحيانا من القفا (محمدّ بن يحي الصولى، أدب الكتاب، القاهرة، 1341/ 1922 ص 149).

46 انظر أسفله، ص 11

النقباء

يعرّف الطبريّ[47] النقيب بأنّه «الأمين الضامن على القوم»، وكانت وظيفته مساوية لوظيفة «شيخ الضمان»[48] في يمن الزيديّة اليوم وهو المسؤول عن التحكيم وجمع المكوس والديات وصنوف الغرم في ما دون النفس الخ .. ويشير صاحب **الروض الأُنف**[49]وهو يناقش عبارة «فلان على ربعته» إلى أنّه «كان نقيبهم ووحيدهم على شأنهم وعاداتهم من أحكام الديات والدماء «فالنقيب وما شابهه من الرتب الرفيعة كالسادات والأشراف هم أولئك «المطعمون» الذين يتكفّلون بقري الضيف وقد ترك الرّسول نقيبا على المدينة مدّة غيابه عنها، فالنقيب إذن هو بمثابة الكافل للقبيلة من بعض الوجوه. ويبدو أنّه كان للرسول تأثير ما على اختيار النقباء كما أنّه كان قادرا على أن يتصرف باعتباره سيّد بني النجار وهم أخواله بعد وفاة [50]نقيبهم، وكان العُرف المعمول به في ما يتّصل بالنسب ممّا يسمح له بذلك كما جاء في **السّيرة الحلبيّة**.

وإذا ما نظر المرء إلى قائمة النقباء في كتب السّيرة النبويّة وقارنها بالقبائل المذكورة في الوثيقتين: (A) و(C) فإنّه سيقف على أمر بديهيّ وهو أنّ كلّ قبيلة خزرجيّة قد انتدبت واحدا أو اثنين من النقباء لتمثيلها، كما انتدب الأوسيّون ثلاثة من النقباء (وإن لم يذكر من فروعهم في العهد إلاّ عمرو والنبيت)، ويبدو أنّ واحدا فقط من هؤلاء النقباء كان ذا مرتبة أرفع إذ كان «سيّدا» في قومه.

وقد أثيرت مسألة الصلة بين عدد هؤلاء النقباء الإثنى عشر ومساواتهم لعدد قبائل بني إسرائيل[51] منذ أيّام السُهيلي في **الروض الأُنف** الذي اعتبر النقباء بمثابة «قوم موسى» أو عدد حواريّ عيسي، وبالتالي فهي مسألة متأخرة في الظهور عن زمن محمدّ، وفي جميع الأحوال فلم يكن لذلك أي أهميّة أو دور في تصريف أمر الأمّة، وأنا أميل إلى الاعتقاد أنّ هذا العدد كان عددا اعتباطيّا، وقد أولى ابن إسحاق هذا العدد قليلا من الاهتمام لانصرافه إلى تتبّع أشخاص آخرين بدوا له أكثر أهميّة إلاّ أن ذلك لم يشاطره فيه الواقديّ في مغازيه حين وفّاهم القول.

---

47 التّفسير، القاهرة، 1374/ 1954 -5، ج 10، ص 110. وانظر أيضا الجاحظ، الرسائل، القاهرة، 1384/ 1964، ج 1، ص 14. ابن الأثير، النّهاية، ج 4، ص 167. «النقيب: وَهُوَ كالعَريف عَلَى القَوْمِ المُقَدَّم عَلَيْهِمْ، الَّذِي يَتَعَرَّف أخبارَ هم، ويُنَقِّبُ عَنْ أَحْوَالِهِمْ: أيْ يُفَتِّش» نفسه، ج 3، ص 86. «العُرَفَاء: جَمْعُ عَرِيف، وَهُوَ القَيّم بِأُمُور القَبِيلَةِ أو الجَمَاعَةِ مِنَ النّاس يَلِي أُمُورَهُم ويَتَعَرَّف الأميرُ مِنْهُ أحوالَهم». وقد تحدث الواقديّ في مغازيه عن وظائف النقيب، ج 2، ص547. وذكر محمدّ بن حبيب في كتاب المُحبّر، حيدر آباد، 1361 / 1942، ص 38 قائمة نقباء بني العباس بن عبد المطلب وخزاعة وتميم وآخرين ولعّله يشير بذلك إلى أنّ العائلة لها سطوة على هذه القبائل ذات الصلة بالحرم المكي، وقد أشار البخاريّ في الصحيح، ج 4، ص 395 إلى أنّ العرفاء التجؤوا إلى محمدّ.

48 في شمال اليمن النقيب هو شيخ قبلي أكثر منه شيخ المشائخ.

49 المصدر نفسه، ج 2، ص 19

50 علي بن إبراهيم، نور الدّين الحلبي، السّيرة الحلبيّة، ج 1، ص479، ج 2 ص 119

51 السُهيلي، المصدر السابق، ج 1، ص 276، يشير إلى أنّ النقباء أشبه بقَوْمِ مُوسَى» وَبَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً» وانظر البلاذري، أنساب الاشراف، ط محمدّ حميد الله، القاهرة 1959، ج1، ص 253 -54 مشيرا إلى قول الرّسول «إنّكم كفلاء على قومكم ككفالة الحواريّين لعيسى ابن مريم، وأنا كفيل قومي».

المنافقون

لقد بينت في غير هذا المقال[52]أنّ هذه الكلمة، التي صارت لاحقا تعني ما نعرفه اليوم من معني النفاق، أنّها مشتقّة في الأصل من «نفق» في المعني العام لهذه الكلمة الذي يعني «الإنفاق» ويتبيّن من خلال الوثيقتين(E)و(C)أنّ الأمر يتعلّق بصورة من صور الضرائب التي يدفعها المؤمنون واليهود سواء بسواء عندما تواجه الأمّة خطر الحرب، وأنا أميل إلى تشبيهها بالغرم الذي تفرضه القبائل الزيديّة في اليمن على نفسها حينما تواجه خطرا محدقا أو أمرا طارئا فهو كالجباية. أو ما شابه ذلك وقد أقام القرآن فصلا بين المنفق الذي يدفع نفقة ويستحق لأجلها الثناء، وذلك المنفق الذي يستحقّ التقريع أسوة باليهود إذ كلاهما يتردّد في دفع ما عليه من مقدار مادام لايري فيه مصلحة مباشرة له، وبالتالي فالمنافق هو ذاك المتلكّئ في دفع النفقة، في حين يدفعها الآخرون وهؤلاء (هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا)[53](المنافقون: من الآية7) ويذهب البيضاوي[54] في تفسيره إلى أن عبد الله بن أبيّ رأس المنافقين هو من قال ذلك، ويصفه بأنّه ما كان مسلما ولا مشركا ولا يهوديّا يقول: «روي أنّ أعرابيّا نازع أنصاريّا في بعض الغزوات على ماء فضرب الأعرابي رأسه بخشبة فشكا إلى ابن أبيّ فقال: لا تنفقوا على من عند رسول الله صلّى الله عليه وسلم حتى ينفضّوا وإذا رجعنا إلى المدينة فليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ عنى الأعزّ نفسه، وبالأذلّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم». ولعلّ هذه الآية التي استشهدتُ بها تدعم ما أذهب إليه من معنى المنافق في الأصل قبل أن تطرأ عليه معان جديدة لاحقا.

ويشير القرآن إلى هؤلاء المنافقين بقوله (وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ) (التوبة: 56) ويفسر الطبريّ[55] ذلك «ولكنّهم قوم يخافونكم، فهم خوفا منكم يقولون بألسنتهم: إنّا منكم، ليأمنوا فيكم فلا يقتلوا». وأنا افهم هذا القول على أنّه إشارة إلى يمين أخذت للبرّ بها من خلال عهود نجد صداها في الوثيقتين: (أ) و(ب) وفي آية أخرى من سورة يجعلها ريتشارد بال[56]من الآيات اللاحقة لموقعة أحد (اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ) (المجادلة: 16) يُتّهم المنافقون بأنّهم يتولّون اليهود ويَعْمَلُونَ في الدنيا بغشّهم المسلمين. ونصحهم لأعدائهم من اليهود. ويبدو من المنطقيّ أنّ الحماية التي أعطوا لأجلها أيمانهم هي دون ريب تلك أعطيت لكلّ جماعتهم وتحدثت عنها الوثيقتان (أ) و(ب) وحلف المنافقون على أن يعملوا بها ويراعوها.

52 Islamic Quarterly. loccit

53 (هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا) [المنافقون: 7]، ابن الأثير، المصدر السابق، ج2، ص 190 يروي حديثا جاء فيه " «لَا تَقُولُوا للمُنَافِق سيّد، فإنّه إنْ كَانَ سَيِّدَكُمْ وَهُوَ مُنَافِق فحالُكم دُونَ حَالِهِ، والله لَا يرْضَى لَكُمْ ذَلِكَ».

54أنوار التنزيل، ط فليشر، 1846-8، 2/ 353

55 التّفسير، 1374 / 1954 -5 ج 14، ص 297-8

56 المصدر نفسه، ج 2، ص 566، انظر البيضاوي، ج 2، ص 320 بالنسبة إلى عهودهم الكاذبة.



وبالرجوع إلى مسالة «النفقة» في سورة التوبة (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخر وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرُبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرّسول إلاّ إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ أن اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (التوبة: 99) نجد أنّ المقصود كما يذكر الطبريّ هو البعض «من الأعراب ممّن يَعُدُّ نفقته التي ينفقها في جهاد مشرك أو في معونة مسلم أو في بعض ما ندب الله إليه عباده مَغْرما، يعني غُرْما لزمه لا يرجو له ثوابا ولا يدفع به عن نفسه عقابا.» ... ولكن من الأعراب أيضا «من يصدق الله ويقرّ بوحدانيّته وبالبعث بعد الموت والثواب والعقاب، وينوي بما ينفق من نفقة في جهاد المشركين وفي سفره مع رسول الله صلّى الله عليه وسلم قُرُباتٍ عِنْدَ اللَّهِ وإنّني اعتبر أنّ لفظ «المغرم» المرادف للفظ الغرامة إنّما يطابق أيضا لفظ الغُرم المعروف في أيّامنا عند القبائل الزيديّة مثلما أشير إليه من قبل ولعلّه يحمل نفس المعنى بالضبط، ونجد في آية أخرى من التوبة مواصلة لنفس الحديث في هذا الموضوع وفيها: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ) (التوبة: 101)، ويعتبر ريتشارد بال[57] أنّ هذه الآيات ترجع إلى الفترة السابقة على الحديبية وإن كان لا يخفي أن الإشارة إلى أهل المدينة في هذه الآية ممّا قد يكون قد ظهر في ضبط متأخّر فانضاف إلى السورة الأولى ويفسّر الطبريّ[58] كيف أنّ «هؤلاء المنافقون من الأعراب الذين إنّما ينفقون رياء اتقاء أن يغزوا، أو يحاربوا، أو يقاتلوا، ويرون نفقتهم مَغْرما،». وقد جمع البيضاوي[59] في تفسيره أسماء هؤلاء المنافقين المقصودين بقول الآية {وَمِمَّنْ حَوْلَكُم} أي وممّن حول بلدتكم يعني المدينة. (مِنَ ٱلأَعْرَابِ مُنَـٰفِقُونَ) هم جهينة ومزينة وأسلم وأشجع وغفار كانوا نازلين حولها»، أمّا غير هؤلاء ممّن امتدحهم القرآن فهم كما يقول الطبريّ[60] «بنو مقرن من مزينة».

والمهم في كلّ هذا الذي أوردناه هو أنّ القبائل الموجودة غرب المدينة وحولها قد دعيت إلى دفع النفقة إلى محمدّ ولعلّ ذلك كان لأوّل مرّة منذ أن سار الرّسول في مسار توليه منزلة الحَكَم الثيوقراطي في المدينة، وبالرغم من أن السورة تعالج إلى حدود ما درسنا أمر دفع النفقة فإنّ لفظ المنافق والنفاق قد عرف معاني أخرى ثانويّة هي ما نعرفه اليوم من معني النفاق وهي في نظري معان طارئة دخيلة على المعني الاصلي وهو ما قد يفسر ذلك الارتباك الذي عرفه فقهاء اللغة حينما راموا البحث في اشتقاق هذا اللّفظ

مؤمن ومسلم

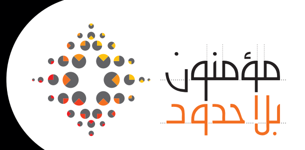
حينما كنت أسعى إلى ترجمة وثائق «الدّستور» لفت انتباهي لفظ المؤمن والمؤمنون وفضّلت إبقاءه على حاله كما ورد دون ترجمة كما شرحت في النقاش التمهيدي الأوّل وكنت من قبل قد ذهبت إلى أن

57 المصدر نفسه، ج 1، ص186، انظر: التوبة 55.

58 التفسير، الطبعة المذكورة، ج 19، ص 431، وانظر أيضا علي بن أحمد الواحدي، أسباب النّزول، القاهرة 1388 / 1968، ص 287، وقال عبد الله بن أبيّ: «لا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُول اللَّهِ» في إشارة إلى الأعراب المؤلفة قلوبهم بالمال والعطايا.

59 المصدر السابق، ج 1، ص 399

60 المصدر السابق، ج 1ص، 14، ص 433



معانيه المختلفة تشتمل أيضا على معنى «إعطاء الأمان»[61]. وقد برهن المستشرق برافمان (Bravmann) في دراسته اللامعة[62]إلى أنّ هذا اللّفظ يشمل أيضا معنى «الشعور بالأمان» عبر حفظ النفس والملك ويدرك المرء لأوّل وهلة وهو يدرس عهد الوثيقة (أ) بين المؤمنين والمسلمين من المهاجرين والأنصار أنّ الأمر يتعلق بديّة الدم كما تعكسه البنود المذكورة تاليا بصفة مباشرة وهو أمر على أهميّة بالغة بالنسبة إلى الصلات والقضايا القبليّة، وواضح أنّ المؤمنين هم المقصودون بذلك ففي الوثيقة C/2a نرى أنّ لفظ المسلمين (وهو صيغة أخرى للفظ المؤمنين) يستعمل للتمييز بين عقيدة محمدّ وعقيدة اليهود وهو تمييز يعود مرة أخرى في الوثيقة E/3b.

وفي الوثيقة G/4 نرى كيف أنّ المقصود بالمؤمنين هم أولئك المسؤولون عن إبرام أيّة هدنة قبل غزوة الخندق ولكن لفظ المؤمن والمسلم صارا بعد ذلك مترادفين فيما يبدو ومن غير المستبعد أن يكونا قد استعملا في مقام تعويض أحدهما الآخر في مسودات العهود من مثل الوثيقتين (أ) و(ب) إلاّ إذا كان التنصيص صريحا على أنّهما يشيران إلى صنفين مختلفين من المتعاهدين. والواقع أن القرآن يقيم تفريقا بين اللفظين في الحجرات (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْأِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً أن اللهَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (الحجرات: 14) ويعلق البيضاوي[63]على هذه الآية بقوله: «الإيمان تصديق مع ثقة وطمأنينة قلب» أمّا الإسلام فهو «انقياد ودخول في السلم وإظهار الشهادتين وترك المحاربة». وبصفة عامّة فإنّ التباين هو بين « الثقة» و«الانقياد» والواقع أنّني أتبنّي رأي برافمان[64] إلى حدّ ما حينما يترجم لفظ المؤمن بأنّه «الواثق»، ولكن لمّا كان المؤمن الذي يتمتع بالأمان الجسدي الذي تكفلّه «أمّة الله» لكلّ فرد من أفرادها فإنّه يكفل هو أيضا هذا الأمن من خلال سلاحه الفردي وهو يعتبر تبعا لذلك الحافظ المباشر لأمنه الشخصي.

---

61 Islamic Quarterly. loc cit.11

62 M. M. Bravmann, *The. spiritual background of early Islam: studiesin ancient Arab concepts,* Leiden, 1972, 26 ff.

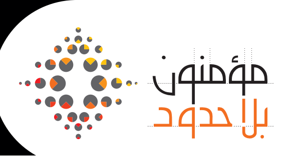
وتعتبر هذه الدراسة من أفضل الدراسات التي يجب أن تقرأ حول ”الدّستور“ وانظر أيضا:

M. A. Sattar(Muh. ‘Abd al-Sattär), *Al-Hiri ‘slifeandworkswith an editionofhisWujühal-Qur ‘än,’* Ph.D. thesis, 1974 (Ph.D. 9008).

وهو يذهب إلى أنّ ,,الإيمان” يعني ,,الأمن” و”الثبوت” في إشارة إلى الآية القرآنية (وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ) [قريش: 4] (الحيري 431-361/ -971 (1039

63 المصدر نفسه، ج2، ص 276. أسباب النّزول، ت الحميدان، (ص 396) وقد أشار البيضاوي إلى هذه الحادثة التي كانت سببا في نزول الآية يقول «نَزَلَتْ فِي أَعْرَابٍ مِنْ بَنِي أَسَدِ بْنِ خُزَيْمَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمَدِينَةَ فِي سَنَةٍ جَدْبَةٍ فَأَظْهَرُوا الشَّهَادَتَيْنِ وَلَمْ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فِي السِّرِّ، وَأَفْسَدُوا طُرُقَ الْمَدِينَةِ بِالْعُذُرَاتِ وَأَغْلُوا أَسْعَارَهَا، وَكَانُوا يَقُولُونَ لِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَتَيْنَاكَ بِالْأَثْقَالِ وَالْعِيَالِ وَلَمْ نُقَاتِلْكَ كَمَا قَاتَلَكَ بَنُو فُلَانٍ، فَأَعْطِنَا مِنَ الصَّدَقَةِ، وَجَعَلُوا يَمُنُّونَ عَلَيْهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِمْ هَذِهِ الْآيَةَ». وانظر الثعالبي، ثمار القلوب، القاهرة، 1964/1385، ص ص 116-17، بالنسبة إلى آيات مشابهة وبالنسبة إلى الكليشيه الموزون فإنّه يبدو أنّ الكلمة كانت تضمّ في الأصل معنى «القتال» الذي هو خصيصة المجتمع القبلي ولعّله يمكن أن يكون جزءا من صيغة تدعو إلى أخذ الأموال والعطايا بالقوة من خلال تقديم امرأة إلى حاكم قويّ وسليم البنية بغية الحصول على معونته وهو أمر نجد آثاره إلى اليوم في بعض المواضع القبلية في عدن الغربيّة الواقعة تحت الحماية.

64 انظر المصدر السابق، ص 7 وما بعدها.



ولا شك أن لفظ المؤمن قد استعمل في معان عديدة ولكنّني حينما أنظر إلى القياس الماثل أمامي والمتمثّل في الوعود التي تقطعها القبائل الحضرميّة نحو المنصب أو رئيس «الحوْطة» فإنّه يبدو من المستحيل تجاهل حقيقة أنّ المؤمن هو من «يعطي الأمان»، أي الأمن والسلامة في الغدو والرواح الخ.... وجدير بالتنبيه كيف أن هذه الفكرة التي أذهب إليها إنّما تجد ما يدعمها في ذلك النقاش الفريد وغير المألوف حول لفظ المؤمن في **كتاب الزينة**[65] لأبي حاتم أحمد بن همدان الرازي الفاطمي الذي سطع نجمه في أواخر القرن الثالث/ التاسع، وأوائل الرابع / العاشر، وفرغ من كتابه هذا قبل سنة 922/310. ويذكر الرازي أنّ المؤمن هو صفة من صفات الله وهو مشتقّ في نظره من «الأمان» لأنّ الله يعطي «الأمان لعباده» على أن لا يظلموا، وهو نظير قولك «آمن عامر فلانا». والإيمان هو التصديق بما جاء به الرّسول، وما يلزم عنه من الطاعة يقول الرازي: «فإذا آمن بذلك أمنه الله وسار في أمانه قال الله عز وجل: الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون، فقبل الله عزّ وجلّ والعبد مؤمن لأنّ الأمان بين الله وبين عبده، وإنّما قيل للمصدّق مؤمن لأنّه لمّا صدّقه استسلم له وآمن كلّ من كان على مثل تصديقه فلم يستحلّ دمه وماله وعرضه فآمنه من كان على مثل تصديقه فيكون المؤمنون بعضهم في أمان بعض وقد أعطى بعضهم بعضا الأمان من ذلك قول رسول الله صلي الله عليه حين سئل فقيل له: من المؤمن؟ قال: من أمن جاره بوائقه، فأصل الإيمان من الأمان".
والواقع أنّ هذه الفقرة إنّما تشير إلى ما جاء في القرآن من سورة الأنعام (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأمن وَهُمْ مُهْتَدُونَ) (الأنعام: 82) ويستنجد الطبريّ[66] بمصادر عديدة لبيان أن الظلم يعني الشرك محاولا أن ينحو باللفظ منحى دينيّا ولكنّه إذ يفعل ذلك فإنّه يجاري أفكارا ظهرت بعد ذلك وابتعدت عن النصّ الأصلي، فالآية المشار إليها تأتي بعد آية تتساءل عن أيّ الفريقين أحقّ بالأمن المشركون أم المؤمنون» وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً فَأَيُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلأَمْنِ أن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (الأنعام: 81). ويبدو لي أن كلّ هذه الآيات مما يعكس حججا عرفتها الحقبة المكيّة لا المدنيّة. فالله هو «المؤمن» وكذلك العبد مؤمن هو الآخر لأنّ الأمان هو بين الله وعبده. والمصدّق - أي من يقبل الأمان – مؤمن وإنّما قيل للمصدّق مؤمن لأنّه لمّا صدّقه استسلم له وأمن كلّ من كان على مثل تصديقه فلم يستحلّ دمه وماله وعرضه فأمنه من كان على مثل تصديقه فيكون المؤمنون بعضهم في أمان بعض وقد أعطى بعضهم بعضا الأمان». ويمكن في الواقع الذهاب بعيدا بملاحظات الرازي نحو آفاق أخرى من المناقشات تتجاوز في الحقيقة هدف هذه الدراسة ويكفي أن نتوقّف عند حدّ القول أنّه يفهم معنى المؤمن في معني ذلك القادر على توفير الحماية الجسديّة وهو معنى مناسب لسياق الوثائق التي ندرسها، ويمكن اعتبار هؤلاء المؤمنين أولئك الرجال من القبائل الذين تتوفّر فيهم شروط المنعة والقوّة والشرف.

65 حسين بن فيض الله الهمداني، القاهرة 1375-7 / 1956-8، ج 2، ص 70، وما بعده، وللأسف فإنّ المؤلف اختطفته المنون قبل أن يكمل نشر هذا الكتاب المعروف.

66 التفسير، ط شاكر، ج 11، ص ص 504 492، وقد أشار الطبريّ إلى من اعتبره حجّة ومن "يضمن الأمن" وقد ترجمت عبارة الذين آمنوا هنا بعبارة " المهاجرون". وهذا في نظري يناسب المقام غير أنّه في هذه الآية بالذات من الممكن اعتبارها مدنيّة أقحمت في سورة مكية وهناك في الحقيقة آيات أخرى اعتبرت مدنية عند البيضاوي. وإذا ما اعتبرت مكية فإنّه من الأفضل عندئذ ترجمة "الذين آمنوا" في معناها العادي.

إنّني لم أسع قطّ إلى حلّ ذلك المشكل العويص؛ مشكل معنى الإسلام والمسلم، ولكنّني أجد نفسي مجبرا على قبول ما استخلصه الباحث دافيد باناث (Baneth)[67] من أنّ المؤمن هو ذاك الذي ينذر نفسه لله وحده الخ ...في حين أنّ معنى المسلم قد يكون وصفا جامعا لأتباع محمدّ من رجال القبائل الأقوياء ذوي المنعة ومن الضعفاء والمستضعفين ممّن هم أدنى درجة ولم يسع القرآن إلاّ إلى ذمّ الأعراب حول المدينة وهم أشد النّاس استحكاما في الكفر، ولعلّ محمدّا لم يكن لينظر إليهم بعين الرضا كثيرا كما هو الحال اليوم في ما أعرفه عن القبائل المحيطة بحضرموت. والواقع أنّه بفعل عملي في بلاد اليمن فقد وجدت نفسي أنظر «للمهاج» على أنّه ذاك الرجل الذي يبحث عن الحماية بين غير أهله، وفي غير بلده تماما كما هو حال «الأسياد» اليمنيّين الباحثين عن «الهجرة» مع القبائل الزيديّة.

وهكذا فمن الممكن النظر إلى الوثيقتين (أ) و(ب) على أنّهما يشكّلان في الأساس عهدا أو اتّفاقا بين أفراد من البيت القرشي أي البيت المعظم الباحثين عن الحماية الجسديّة في موضع أمن وهو الأمان الذي قدّمته اثنتان من القبائل المسلحة وأعني الأوس والخزرج القبيلتان اليثربيّتان، وأنا أميل في الحقيقة إلى القول أن توسيع مدي هذه الحماية لتشمل الرّسول نفسه وقبوله بأن تضمنها بيعات العقبة المتتالية بينه وبين الأوس والخزرج هو ما تشير إليه هذه الوثائق المكتوبة وهو أمر يبدو لي غير قابل للشك البتة.

المعالجة التاريخية لنصوص «الوثائق الثماني» وضبطها والتعليق عليها:

لقد رأيت منذ أن درست لآخر مرّة هذه الوثائق في مقالي السابق أنّ بعض الدقائق والتفاصيل تحتاج إلى أن يعاد التذكير بها في هذا المقال. ولمّا كانت هذه الوثائق قد تمّت مناقشتها من قبل في عملي السابق بشكل ضاف وموسّع فإنّ الكثير من الدقائق لا تحتاج إلى فضل بيان ولا أن يعاد تكرار القول فيها في هذه الدراسة.

الخلفية التاريخية للوثيقة (أ)

هذه الوثيقة هي الجزء الأوّل من حلفين كتبا في دار أنس بن مالك الخزرجي[68]من بني النجار[69]وهم من البطون التي كان الرّسول يمتّ لها بصلة قرابة من جهة الأمّ، ويمكن إرجاع زمنها إلى السنة الأولى للهجرة. ولمّا كانت هي الأساس الذي بنيت عليه «الأمّة» فإنّه من الممكن أن تكون حصيلة المفاوضات في

---

67 D. Z.H. Baneth, • What did Muhammad mean when he called his religion “Islam”?, *Israel OrientalStudies* 1971, 183 seq.

وقد أشار على وجه الخصوص إلى مفهوم الفرد الذي ”أسلم وجهه لله“، والوجه في أحد معانيه يشير إلى ”الشرف“ وانظر الحيري، ط ستار، كلمة ”إسلام“ وخصوصا الجملة الأخيرة.

68 انظر ابن الأثير، أسد الغابة، القاهرة، 1280/ 1863 -4، ج 1، ص 127 وما بعدها.

69 Guillaume, *Life*•/ *Muhammad,* 59; Wustenfeld, text, 88

يثرب حتّى قبل هذا التاريخ وتتّفق المصادر على أنّها قد كانت اتّفاقا بين المهاجرين والأوس والخزرج[70] واليهود.

غير أنّه يجدر بالباحث أن يضع في حسبانه تلك التدقيقات التي نجدها عند ابن إسحاق / ابن هشام في تقديم نصّ الوثائق إذ يقول ابن إسحاق "وكتب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كتابا بين المهاجرين والأنصار وادع [71] فيه يهود وعاهدهم، وأقرّهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم"، ولعلّ أخطر عبارة في قوله هذا هي أنّها لم تكن كتابا بينه وبين اليهود أساسا بل كتابا بين المهاجرين والأنصار، ويشير النصّ إلى يهود دون تعريف بمعني أنّه لا ينظر إليهم باعتبارهم مجموعة أو حتّى قبيلة، وقد تمّ إقحام اليهود في النصّ الأساسي باعتبارهم عنصرا سياسيّا إضافيا تابعا لطرفي الكتاب الأساسيّين وهما المهاجرون والأنصار غير أنّ هذا لا يعني أنّ القبائل اليهوديّة كانت عديمة الأهميّة أو القوّة حتّى تفرض بعض الضغط على الأمّة وهو أمر شديد الوضوح في كتب السّيرة نفسها.

ويشار إلى أن بنود الوثيقة (أ) تهتمّ أساسا بأمر البنى السياسيّة للأمّة كما أنّ هذه الوثيقة والأخرى المعروفة بالوثيقة (ب) تتبعان في الحقيقة منوالا وصيغا سابقة على زمن محمدّ، فهاتان الوثيقتان تتبعان في الحقيقة اصطلاحا "قانونيّا" شائعا في الجزيرة العربيّة من قبل، ويقحم ابن إسحاق قصّة المؤاخاة مباشرة بعد نصّ "الدّستور" فهل أنّ ذلك لم يكن في الحقيقة إلاّ نتيجة طبيعية ولازمة من اللوازم في البند 3 أ؟

ولعلّ إحدى الإشارات المساعدة على تحديد زمن معيّن لوضع الوثيقة (أ) هو ما يشار إليه من السرايا والغزوات في البند العاشر وهي الغزوات التي وصفها الواقديّ ومفسّرون آخرون والواقع أن صاحب هذه الدراسة يميل إلى أن يري في الوثيقتين (أ) و(ب) صورة للسنّة الجامعة التي تذكر في نصّ التحكيم في صفّين بعد القرآن باعتبارها مصدرا يجب أن يرجع إليه من يبتغي تحكيما في مسألة ما[72].

الوثيقة (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم

هَذَا كِتَابٌ مِنْ محمدّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ، فَلَحِقَ بِهِمْ، وَجَاهَدَ مَعَهُمْ

---

70 *Islamic Quarterly,* Loc. Cit., 7.

وانظر ابن كثير، البداية، ج 3، ص 224، هذه الكلمات بين قريش والأنصار أو بين المهاجرين والأنصار.

71 عبّر عنها ابن الأثير في النّهاية في غريب الحديث، ج 4، ص 201، بالعبارات التالية: «وَمِنْهُ الحَدِيثُ «أنّه وَادَعَ بَنِي فُلان»، أيْ صالحهم وسالمَهُم عَلى تَرْك الحَرب والأذَى».

72 انظر ص 9 رقم 33 سأسعى إلى تدبّر هذا الموضوع بشكل متوسّع في موسوعة كمبريدج لتاريخ الأدب العربي التي هي بصدد الإعداد.



التعليق:

يعني لفظ قريش في هذا السياق أولئك الذين انتقلوا إلى يثرب طلبا للحماية من الأنصار ويظهر المهاجرون أوّلا في ترتيب البنود باعتبارهم عائلة واحدة من الأرستقراطيّة الدينيّة، ويبدو أن الرّسول كان يتصرّف باعتباره زعيمهم وممثلهم.

انظر ما ورد في القرآن من سورة الأنفال: «وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (لأنفال: 71) وتفسير الطبريّ، ط شاكر، ج 14، ص 77: أن الَّذِينَ آمَنُوا وَهاجَرُوا وَجاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وأنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ...وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ». وأنا أميل إلى أن أعطي لفظ «هاجر» المعنى الذي يلتصق بكلمة «الهجرة» المعروف في بلاد اليمن لأنّ هذا هو ما يحصل فعلا عندما يهاجر «لسيد» مع القبائل الزيديّة. ويفسّر الطبريّ معني الأولياء «بعضهم أنصار بعض، وأعوان على من سواهم من المشركين»، وتضيف الآية 72 من الأنفال «أن الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا) (الأنفال: 72)، وأعتقد أنّ بقية الآية إنّما هي ممّا عرفه الضبط اللاحق للآية، ولكنّه أمر لا أهميّة له في الحقيقة. «وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّين فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إلاّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» ولعّله من الصائب في نظري أن يتمّ تفسير القسم الأوّل من الآية على أنّه رفض لفكرة وجوب دعم «الأمّة» لأفراد أعطوا «مواثيقهم» وعهودهم «أو بمعني آخر صاروا من أتباع محمدّ ولكنّهم لما تنصرم صلاتهم بعد بولاءاتهم القبلية من خلال تخلّيهم عن حماية قبائلهم لهم وتعويضها بحماية «الأمّة» التي أنشأها محمدّ. ويبدو لي أنّ الآية 75 إنّما هي بمثابة الملحق للآية السابقة»: (وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ) (لأنفال: 75)، وهذا ممّا يمنع ويقف حائلا دون انضمام الراغبين الجدد في الجماعة. والواقع أنّ المرء بإمكانه أن يفهم من خلال استعمال لفظ لحق «ولحق بهم» في هذا البند أنّ انضمام القبائل الأخرى أو الأفراد إنّما هو أمر ممكن بل مستحسن فيما يبدو، فالطبري في المرجع السابق من الصفحة 77 يقول: «والذين آووا رسول الله والمهاجرين معه يعني أنّهم جعلوا لهم مأوى يأوون إليه، وهو المثوى والمسكن»، وهذا ممّا يوافق ما نراه من فعل القبائل الزيديّة اليوم حينما ينزلون منزلا يعتبرونه منزل هجرة. وتعني الهجرة أيضا تلك القطيعة التي يقيمها المرء مع الروابط القبليّة القائمة والولاءات المترتّبة عنها والاستعاضة عنها بالانضمام في «الأمّة» ونقل مسؤولية الحماية من أفراد القبيلة إلى «الأمّة» بكاملها. ويبدو أنّ الرّسول كان يرى نفسه في حلّ من أمر الأفراد الذين لم يستطيعوا القيام بهذا النقل لولاءاتهم من خلال التخلّي عن الجماعات التي لم ترتض الإسلام دينا، وهو أمر تشهد به إحدى الروايات التي تتحدّث عن سريّة إلى خثعم في صفر من السنة التاسعة. (انظرJ. M. B. Jones, The (chronology of the maghâzi—a textual survey ‘, BSOAS, xix, 2, 1957, 257

وفي نصّ الرّواية "أنّ رسولَ الله بَعَثَ سَرِيَّةً إلى خَثْعَم، فاعْتَصَمَ ناسٌ بالسُّجُودِ فأسْرَعَ فيهم القَتْل فَبَلَغَ ذلكَ النبيّ فأمَرَ لهم بِنِصْفِ الْعَقْل وقال: أنَا بَرِيءٌ مِنْ كلّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أظْهُرِ المُشرِكِينَ، قالوا يَا رسولَ الله: وَلِمَ؟ قال لا تَرَاءَى نَارَاهُمَا»، (أبو داود، السنن، القاهرة 1952/1371، ج2، ص 43؛ والترمذي في الجامع الصحيح، القاهرة، المدينة، 1964/1384، ج3، ص 80، - سير- ويعلّق ابن الأثير في النّهاية في غريب الحديث، ج 2، ص 54، على هذا الحديث تعليقا رائعا بقوله إنّ المشركين لا عهد لهم ولا أمان فتكره مجاورتهم يقول: "يلزَمُ المُسْلم ويَجبُ عليه أن يُبَاعِد مَنْزِلَه عن مَنْزل المُشرك، ولا يَنْزل بالموضع الذي إذا أُوقِدَت فيه نارُه تلُوحُ وتظهرُ لنارِ المُشْرِك إذا أوقَدها في منزله، ولكنه ينزلُ مع المسلمين في دَارِهم. وإنّما كره مُجَاورَةَ المشرِكين لأنَّهم لا عهد لَهُم ولا أمان، وحثَّ المسلمين على الهِجْرة"). وقد حدّثني بعض أهل عدن الغربية أيّام الوصاية أنّه إذا ما صادف أن وجد أحد رجال القبائل نفسه في ضيافة قبيلة أخرى وهاجمت قبيلته القبيلة التي ينزل بين ظهرانيها فإنّ عليه في هذه الحال أن يدافع عن ضيوفه إن هو لم يستطع أن يغادر مضاربها قبل ذلك، ويبدو أنّ هذا هو ما كان عليه الأمر في عادات القبائل في الحجاز أيّام محمدّ. بيد أنّ الأمر قد يكون أحيانا على شيء من الالتباس كما أقرّ بذلك محمدّ ممّا جعله يتفضّل بدفع نصف الديّة وتشديده على السلوك الواجب اتّباعه مستقبلا في مثل هذه المواقف. وممّا يجدر ملاحظته أن سريّة خثعم ممّا لا نجد ذكرا لها في أغلب كتب السّيرة، ومهما يكن أمر صحّة هذه الحادثة فإنّ المبدأ الذي تتحدّث عنه ليس مخالفا لبنود الحلف المعلن في الوثيقة (أ).

إنّهم أمّة واحدة من دون النّاس:

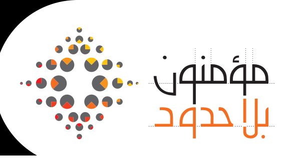
التعليق:

في ما يتّصل بعبارة «من دون»: انظر الواقديّ ص 506 حين حديثه عن قريش والأوس إذ يورد «نحن مواليكم دون النّاس»، وانظر البلاذري في طبعة محمدّ حميد الله، القاهرة 1959/1378، وفيه: «اللات والعزّى آلهتك من دون الله؟ والعبارة تجري أحيانا مجرى الاستثناء كأنك تقول «باستثناء....».

المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين:

التعليق الأوّل:

حول عبارة على "ربعتهم" انظر: ابن الأثير في النّهاية ج 2 ص 62، وفيه على رباعتهم = "إنّهم على أمرهم الذي كانوا عليه". أمّا عبارة على رباعته = فنجد أنّ "رباعة الرجل: شأنه وحاله التي هو رابع عليها: أي ثابتٌ مقيم" وانظر أيضا: السُهيلي في الروض الأُنف، ج 2 ص 17، وفيه أنّ "رباعتهم = أي على شأنهم وعاداتهم من أحكام الديآت والدماء". ويضيف السُهيلي في المصدر السابق أنّ "فلان على رباعه قومه إذا



كان نقيبهم ووافدهم‘‘، انظر أيضا: أبو عُبيد، كتاب الأموال، 125، 202. كما يمكن الرجوع إلى هوامش الطبعة المصرية لسيرة ابن إسحاق / ابن هشام.

<u>التعليق الثاني:</u>

من الممكن أن يكون الأسارى من غير أولئك الذين وقعوا في الحرب أفرادا مسؤولين عن بعض الجرائم.

<u>التعليق الثالث:</u>

انظر القرآن، سورة البقرة (فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إليه بِإِحْسَانٍ)(البقرة: من الآية178) في حال الديّة. وانظر أيضا: تاج العروس وفيه أنّ «المعروف هو اسم لكل عمل يعرف بالفعل والشرع». وانظر أيضا: ابن الأثير في النّهاية، ج 3، ص85، وفيه أنّ « المعروف هو كلّ ما ندب إليه الشرع». وكذلك الطبريّ في تفسيره الطبعة المذكورة أعلاه، ج 7، ص 105، وكذلك تفسيره للآية 110 من سورة آل عمران) (تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) يقول: «يعني: تأمرون بالإيمان بالله ورسوله، والعمل بشرائعه»، جامع البيان في تفسير القرآن، بولاق 1323-9/ 1905-6-1911، ج4، ص30، وأنا أفهم المعروف في هذا السياق على أنّه «الشرع» وهو لفظ لا يزال قيد الاستعمال في جنوب غرب الجزيرة للإشارة إلى الأعراف.

<u>التعليق الرابع:</u>

«القسط» يعني الإصلاح، ويري النسائي في السنن، ط القاهرة، 1930/1349، ج8، ص 18، أنّ القسط يعني الديّة.

وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى كلّ طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين:

تنبغي الإشارة إلى أنّ ”المهاجرين“ غير مطالبين بدفع ديّاتهم السابقة وهو غير حال الأنصار بمعني أنّهم يتّبعون في ذلك عرفهم القديم.

وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.



وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكلّ طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

وإن المؤمنين لا يتركون مفرجا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل:

يشير المستشرق لاين (Lane) إلى أنّ «المفرج» يطلق على القتيل يُوجَد بأرض فَلاَةٍ، ويطلق على الرجل يُسْلم ولا يُوالي أحَداً حتى إذا جَنَى جِنايةً كانت جِنَايَتُه على بيت المال لأنّه لا عاقِلَةَ له. الخ.. بيد أنّ الجعفي يقول: «هو الرجل يكون في القَوْم من غَيرهم فَيَلْزَمُهم أن يَعقلوا عنه». (انظر: النّهاية في غريب الحديث، ج 3، ص 205) أمّا من قرأ اللّفظ على أنّه «المفرح» بالحاء فقراءة مشكوك فيها ولا تناسب المقام كذلك اللّفظ الآخر وهو «المفدوح» اللهم إلاّ إذا ما فهم في سياق مد العون للمهاجرين باسم المؤاخاة. (انظر في ذلك: أبو عبيدة، المصدر السابق، ص 125، رقم 330، والهوامش، 205).

وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه:

وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين:

لقد درست بتفصيل معني لفظ ''اتّقى'' ومشتقّاته من ''تقي، يتقي في مجلّة ''الفصليّة الإسلاميّة'' Islamic Quarterly المذكورة آنفا (ص 12 فليرجع إليها) وهو يستعمل في الغالب متّصلا بلفظ ''برّ'') انظر التعليق على الوثيقة C/5 تاليا(. ولعّله يكفي استشهادنا ببعض الأمثلة من مجموعة من المصادر فالبيضاوي في أنوار التنزيل (ج 1 ص 105) يفسّر جملة ''ولكن البرّ من اتّقى'' بقوله: وإنّما البرّ من اتّقى المحارم والشهوات''، أمّا الحيري (ط ستار، النصّ 3) يعطي ''اتّقى'' معاني كثيرة منها ''اجتنبوا من المحارم والمعاصي'' أو ''الطاعة: أو ''الإخلاص'' (وانظر أيضا الحسن بن موسى النوبختي في فرق الشيعة، ط هلموتريتر، استنبول

1931)، وفيه يقول عن رجل علويّ أنّه "طاهر من العيوب تقي مبرّأ من الآفات"، وانظر أيضا ابن حبيب صاحب المُحبّر، ص 323 في تعليقه على "اتّق الخطيئة". ويبدو أنّ السياق الذي يتحدث عنه إنّما هو سياق سابق على الإسلام ومن جهة أخرى يشير المستشرق هـ رينغرين (H.Einggren) إلى أنّ «التقوى هي من الألفاظ ذات الصبغة الدّينية المعروفة في الفترة السابقة على الإسلام وتستعمل مرتبطة بلفظ البرّ وهو من الفضائل الاجتماعيّة في الجاهليّة ولكنّها صارت فضيلة دينيّة في القرآن «فالمعنى القديم الذي عرفه الجذر لا يزال قائما في جنوب الجزيرة في السلطنة الواحديّة على سبيل المثال حيث تعتبر كلمة «الدعوة» نوعا من الاتّهام و«التقوى» نوعا من «الدفاع» (انظر

H. Ringgren, Proc. of the 23rd International Congress of Orientalists, Cambridge, 1954, [London], 1957, 317)

التعليق الثاني:

ناقش ابن الأثير عبارة «دسيعة ظلم» في النّهاية في غريب الحديث، ج 2، ص 22، والواقع أنّه أيّا كان المعني الذي يمكن إعطاؤه لكلمة «دسيعة» فإنّه من المستحيل أن يكون لها معني الإثم والعدوان كما هو الحال في هذا التركيب الإضافي إلاّ إذا استثنينا حالة المفعوليّة من وجهة نظر تركيبية (accusative). وإنّني لأجد نفسي منبهرا بهذا الانزياح عن النحو الكلاسيكي وأتّخذه دلالة على صحّة هذه الوثيقة (انظر في ذلك عمل م.أ. راوف):

(M. A. Rauf, The Qur’anic concept of sin, London Ph.D. thesis, 1963, 52).

والكتاب يحتوي على نظرات في ألفاظ الظلم والعدوان والإثم والفساد والبغي في السور المكيّة والمدنيّة.

وإن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم:

ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن:

هذا المعني موجود في القرآن في عندما قال إبراهيم وَالَّذِينَ مَعَهُ لِقَوْمِهِمْ (إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ) (الممتحنة: 4)، وهذا هو في الحقيقة وضع محمدّ وقريش في مكّة فقد انقطعت الوشائج القبليّة، وانصرمت الصلات وصار عدوّا لهم.

وَإِنَّ ذِمَّةَ اللَّهِ وَاحِدَةٌ، يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ.



وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون النّاس.

انظر البند 3 بأعلاه وانظر أيضا ما جاء في التوبة: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ) (التوبة: 71).

وإنّه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم:

يشير لفظ "تبعنا" إلى أنّ اليهود هم في منزلة تبعيّة بين القبائل اليثربيّة ولكن هذا لا يعني بالضرورة منزلة دنيا فهم كانوا على قدم المساواة حقّا ثمّ لاحظ كيف أنّ كلمة "يهود" تستعمل دون "ال" التعريف غالبا للدلالة على تسمية قبليّة في حين أنّها في وثائق أخرى يتمّ استعمال لفظ اليهود معرّفا. (انظر مصادر السّيرة الأخرى مثل الواقديّ في المغازيّ ج 1، ص176، وعلى سبيل توضيح أنّ هذا البند قد تمّت مراعاته انظر ابن إسحاق/ ابن هشام، ط غيوم Guillaumeص 263، وفيه "أنّ أبا بكر ضرب وجه فنحاص ضربا شديدا، وقال: والذي نفسي بيده، لولا العهد الذي بيننا وبينكم، لضربت رأسك، أي عدوّ الله. قال: فذهب فنحاص إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلم، فقال: يا محمدّ، انظر ما صنع بي صاحبك؛ فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلم لأبي بكر: ما حملك على ما صنعت").

وإنّ سِلْم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلاّ على سواء وعدل بينهم:

سلم ....واحدة: لفظ السلم قد يكون مصدرا (انظر Wright, Grammar, II, 209) والسِلم بالخفض والسَلَم بالفتح تعني السلام والمصالحة ويذكر ابن الأثير في النّهاية ج2، ص 177، أنّ عبارة: "من كتابه بين قُرَيش والأنصار "وإنّ سِلْم المُؤمنين واحدٌ لا يسالَمُ مؤمِن دون مُؤمن" أي لا يُصَالح واحدٌ دون أصحابه، وإنّما يَقَع الصُّلح بينهم وبين عَدُوِّهم باجتماع مَلَئهم على ذلك"

وإن كلّ غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً:

يقول بن الأثير: في النّهاية ج1، ص 112، تعليقا على هذا البند: «وأنَّ كلّ غازِيةٍ غَزَتْ يَعْقب بعضُها بعضاً، أي يكون الغَزْو بينَهُم نُوَباً، فإذا خَرَجت طائفةٌ ثم عادَت لم تُكَلَّف أن تعود ثانيةً حتى تَعْقُبها أُخْرى غيرُها».

وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله:

أي إنّ جميع الأمّة مسؤولة عن الثأر لأيّ فرد من أفرادها يقتل غيلة خارج صفوفها.

وإن المؤمنين المتّقين على أحسن هدي وأقومه:

في القرآن: (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ) (الزخرف: 22).وأيضا: (قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ) (الزخرف: 24). وفي القرآن أيضا من سورة فاطر: (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلاّ نُفُوراً) (فاطر: 42).

وتنتهي الوثيقة (أ) بعبارة «المؤمنين على أحسن هدي» وهو ما يساوي القول «أهدى» وهو تقريبا «تبرير» للاستشهاد القرآني المشار إليه أعلاه، ويلاحظ أنّ لفظ «هدي» لا نجده في أيّ من عبارات الختام ما عدا الوثيقة (ب) وهي صيغة سابقة على ظهور الإسلام فيما يبدو، ونحن نجد في القرآن من سورة الإسراء (أن هَذَا القرآن يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) (الإسراء: 9) ويذكر الحيري في المرجع السابق ص 20، أنّ من مرادفات أقوم قولك: أثبت وأصوب وأحفظ، ويشار إلى أنّ الاستعمال الصريح للفظ «اتقي» في المعني الذي ذكرته في التعليق على البند 4a موجود في القرآن (الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لا يَتَّقُونَ) (الأنفال: 56). أمّا الطبريّ في تفسيره، ج 14، ص 2، فيشير إلى أن الآية تشير إلى قريش.

الخلفية التاريخية للوثيقة (ب)

يجب النظر إلى الوثيقة (ب) على أنّها تشير إلى حلف آخر ثان أبرمه الرّسول في يثرب في السنة الأولى للهجرة بُعيد الحلف الأصلي والأساسي الذي أبرمه من قبل، أي الحلف الذي يشير إلى تكون الأمّة، وهذا الحلف الثاني يتعلّق أساسا بالحفاظ على السلم الداخلي في يثرب. ويبدو أنّ هذه الوثيقة قد دفعت بموادّ الوثيقة (أ) إلى مدى أبعد إذ شدّدت على العمل المزدوج الذي يجب أن تقوم به الجماعة كلّها متضامنة ضدّ القاتل على وجه الخطإ، كما أنّها كفت أذى المشركين وتأثيرهم في المهاجرين. ويبدو كان البند الأوّل قد استبعدهم من أي مفاهمات تتّصل بالمؤاخاة التي أبرمها محمدّ في يثرب ويشير السمهودي[73] إلى أنّ المشركين ظلوا موجودين إلى ما بعد غزوة الخندق وإلى ما بعد ذلك الانتصار المعنوي والأخلاقي على أعدائه الخارجيين ويمكن القول إنّ البند الأخير ذو أهميّة بالغة بما أنّه يجعل من محمدّ الحَكَم والمرجع الأخير الذي تردّ إليه الخلافات بين مختلف الجماعات في يثرب، أمّا البندين 3 أ و3 ب فهما يتّصلان على وجه الخصوص بأمر معاوية وخلافه مع على بن أبي طالب في مسألة مقتل عثمان.

نصّ الوثيقة (ب)

- وأنّه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن:
- وإنّه من اعتبط مؤمنا قتلاً عن بينة فإنّه قود به إلاّ أن يرضى ولي المقتول

73 وفا الوفاء، ج 1، ص 162. وقد أشار في ملاحظة رشيقة أنّه « لم يبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رجال ونساء مسلمون، إلاّ ما كان من دار بني أميّة بن زيد وخطمة ووائل وواقف، وتلك أوس الله، أنّه كان فيهم أبو قيس ابن صيفي بن الأسلت، وكان شاعرا لهم قائدا يسمعون منه ويطيعون، فوقف بهم عن الإسلام حتى هاجر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ومضى بدر وأحد والخندق، ثم أسلموا كلهم». وأبو قيس هذا ممّن ذكرهم صاحب الأغاني غير أنّه لا يذكر في كتب السّيرة اللهم إن كان ذلك باسم مغاير.

- وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلاّ قيام عليه
- وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه
- وأنه من نصره أو آواه فإنّ عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل
- وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مرده إلى الله عز وجل وإلى محمدّ صلّى الله عليه وسلم

الوثيقة ب ملحق لمعاهدة المؤاخاة (أ) confederation treaty A

التعليق

تشير كلمة قريش إلى المهاجرين بينما تحيل كلمة مشرك على من هذا وصفه من أهل يثرب ممّن يحرّم عليهم التوسّط في الخلافات التي تنشأ بين مهاجري قريش ومؤمني يثرب.

في نسخة أبي عبيدة «ولا يعينها (قريش) على مؤمن».

يفسّر أبو عبيدة في كتابه السابق ص 205 الاعتباط بأنّه «أن يقتله بريا محرم الدم»

تستعمل عبارة «أقرّ بما فيه» في الوثائق الحالية في جنوب الجزيرة للدلالة على الاتّفاق بين أطراف العقد والممضين عليه. ويبدو أنّ هذه العبارة قد استعملت هنا من قبل هؤلاء في الوثائق الثماني.

لقد استعرت هذا المعني لكلمة «آمن» من الباحث برافمان (Bravmann) ولكن يبدو أنّ المرء يحتاج إلى أن يذهب إلى أبعد من ذلك فيترجمه بلفظ finds security inأي "وجد الأمان في ..." أمّا المحدث فهو من أدخل أمرا جديدا في مسألة ما، على أن يكون هذا الأمر سيئا. (انظر في ذلك ما يقوله الكميت في الهاشميات ليدن 1904.54: "كأني جان محدث وكان ما بهم اتقي من خشية العار أجرب" الاكليل ج 10، ط محب الدّين الخطيب، القاهرة، 9-1368/1948. 215: ثم أضحت فيهم وخرج فجاور في مذحج وكان فاتكا منكرا شجاعا. ويقول ابن مسعود إلاّ شر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة).

انظر القرآن (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً) (النساء: 93)، والطبري، ط شاكر، ج9، ص 57 في تفسير هذه الآية. أمّا لفظ "صرف وعدل" فهو من الكليشيهات التي تتردّد كثيرا فلفظ "صرف يستعمل للدلالة على معني "التوبة"، ثمّ توسّع المعنى فصار يعني أيضا "النافلة" أو ما يعطى عن طيب خاطر، في حين أنّ لفظ "العدل " يشير إلى معنى "الفدية"، وفي الآيات السابقة على الآية الأخيرة يشار إلى أنّ الفدية هي ممّا يدفع حين القتل غير العمد (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إلاّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إلاّ أن يَصَّدَّقُوا فإنّ كَانَ

مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً) (النساء: 92). ويذهب أبو عُبيد في كتاب الأموال إلى أن ''الصرف'' معناه التطوع لله وهو ما قد يعني الاستعداد للنزول عند حكم الله كما نطق به محمدّ.

والواقع إنّني أعتقد أنّ هذه الجملة يجب أن تفهم في ضوء ما يحدث في حضرموت فعشيرة القاتل تعطي ''منصب'' ''حوطة'' إذا ما أتى القاتل بجرمه في منازلها ويجب أن يوضع في يد المنصب هديّة مناسبة تسمّى السقطان وهي نوع من الخرفان ثم صار الأمر إلى نوع منالرهن أو الضمان يسمي ''العدل'' يوضع بين يدي المنصب دليلا جادا على رغبة القبيلة في الامتثال للحكم ويبدو أنّه في مثل هذه الحالة الخطيرة التي يعبّر عنها البند 3 ب وكان مرتكب الجرم سيوضع في صف المنبوذين و/ أو القتلة.

ويمكن الرجوع للطبري في تفسيره بتحقيق شاكر، ج2، ص 31 وما بعدها، والقرآن 2/58: (وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ) (البقرة: 52) حيث لا تقبل شفاعة ولا يؤخذ عدل ويبدو أن لفظ الشفاعة قريب من لفظ ''الصرف'' وان كانت هذه اللفظة تعني في القرآن ''ردّ العقاب'' كما في (الفرقان: 19) فَقَدْ كَذَّبُوكُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلا نَصْرًا).

أمّا البند الأخير من «الوثيقة ب» فوثيق الصلة بما جاء في سورة الشورى: 10 (وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ). ويمكن الإشارة إلى أن بعض ما تقدّم من الآيات يذهب إلى أنّه (لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) (الشورى: 8)ونحن نجد في القرآن من سورة (المائدة: 48) ما يتّصل بهذه المعاني (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً) وبعدها بقليل قوله (إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) -والمرجع هنا في معني المرد- وكذلك الشأن بالنسبة إلى تفسير الطبريّ ونحن إذا ما فسرنا هذه الآيات على ضوء ما ورد في الوثيقة ب/4 باعتباره دعوة إلى أنّه مهما وقع الاختلاف في شيء فإنّ مرده إلى محمدّ باعتباره ممثل الله على الأرض فإنّ مثل هذا التّفسير سيختلف كثيرا ولا شك عما ارتآه الطبريّ.

وهناك موضع ثالث في القرآن من سورة النساء (فإنّ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ أن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) (النساء: 59)تبدو فيه الصلة واضحة بالبند السابق من الوثيقة ب/4 وتذهب مصادر الطبريّ بصدد هذه الآية إلى أنّها أمر بالرجوع إلى كتاب الله وسنّة نبيّه «فإنّ لم تجدوا إلى علم ذلك في كتاب الله سبيلا فارتادوا معرفة ذلك أيضا من عند الرّسول أن كان حيًا، وإن كان ميتًا فمن سنّته»، غير أنّه يبدو لي أن هذا التّفسير ليس هو أول الوجوه التي تحمل عليها هذه الآية والقرآن يحمل مباشرة بعد هذه الآية على أولئك الذين (يُرِيدُونَ أن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أن يَكْفُرُوا بِهِ) (النساء: 60)غير أن هذا الجانب المهم من

الموضوع يبعدنا عما نحن بصدده فلا يمكن التوسّع فيه. وتجدر الإشارة إلى أنّ كتاب « الإمامة والسياسة « المنسوب إلى ابن قتيبة، القاهرة، 1963/1383، 1، 119، يذكر أنّحريث بن جابر قال: «أيّها النّاس أنّ عليّا لو كان خلوا من هذا الأمر (لعله يشير إلى الخلاف مع معاوية) لكان المرجع إليه».

الخلفية التاريخية للوثيقة « ج » C

يبدو بديهيا القول إنّ هذه الوثيقة هي تفصيل لصلات كلّ ''قوم بـ''حلفائهم'' مثلما أشار إلى ذلك الواقديّ[74]: ''وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلم قدم المدينة وأهلها أخلاط - منهم المسلمون الذين تجمعهم دعوة الإسلام فيهم أهل الحلقة والحصون، ومنهم حلفاء للحيّين جميعا الأوس والخزرج. فأراد رسول الله صلّى الله عليه وسلم حين قدم المدينة استصلاحهم كلّهم وموادعتهم وكان الرجل يكون مسلما وأبوه مشركا». والمقصود بالحلفاء اليهود وكان الرّسول كتب كتابا بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم هو فحوي الوثيقة « ج « C ويقول الطبريّ[75] أنّ الرّسول «قد وادع حين قدم المدينة يهودها على أن لا يعينوا عليه أحدا وإنّه إن دهمه[76]بها عدوّ نصروه»، غير أنّ الواقدي يشير فحسب إلى أنّ إحدى الشروط هي أن لا ينصروا عدوّه عليه غير أنّ هذه العبارة بالذات ليست ممّا استعمل في نصّ الوثيقة ولا هي ممّا يوحي به البند 2 أ «أن يَهُودَ بَنِي عَوْف أُمةٌ من المؤمنين» وهو البند الذي يفسّره ابن الأثير[77]على النحو التالي: «يريد أنهم بالصُّلح الذي وقع بَيْنَهُمْ وبين المؤمنين كجماعة[78]منهم، كلمتُهم وأَيديهم واحدة». ويذهب أحد المصادر المتأخّرة[79]، وأعني كتاب **تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس** لحسين بن محمدّ الديار بكري (ت 966 /1556) إلى أبعد من هذا حينما اعتبر وثيقة الموادعة «مع اليهود» قد تمّت في الشهر الخامس من وصول محمدّ إلى يثرب ولا شكّ أنّ هذا التاريخ ليس تاريخا مناسبا لضبط زمن الوثيقة «ج» C ولا بالنسبة إلى الوثيقتين السابقتين اللتين سبقتا في الزمن هذه الوثيقة التي ندرسها.

ولا يسع المرء في الحقيقة إلاّ أن يفترض من خلال وجود بعض البنود المتضمّنة في الوثيقة (أ) وخصوصا البندين 7 و8 أنّ قبائل يثرب العربيّة كانت على تفاوت بينها مرتبطة بنظام من الأحلاف مع بعض القبائل اليهوديّة والعربيّة الأخرى وهو ما تسعى هذه الصحيفة المعاهدة لقيامه وتجليته.

74 المصدر السابق، ج 1، ص 176

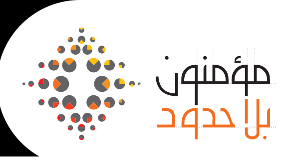
75تاريخ الرسل والملوك، ط دي خويه، ليدن، 1879-1901، ج 2، و 3، ص 1395. وانظر الواقدي، المصدر المذكور، ج 2، ص 454

76 "دهمهم" هي العبارة المستعملة في الوثيقة C/2 ولعلّ كلاّ من الواقديّ والطبري كان في ذهنهما تلك المعاهدة مع قريظة دون هذه الموادعة الأقدم زمنا موادعة الصحيفة وهذا «الدّستور» كما رواه ابن إسحاق وفي نصّ واحد قد بدا لهما نصّا يرجع إلى السنة الأولى للهجرة.

77 النّهاية في غريب الحديث، ج 1، ص 43

78 انظر حديث "المسلمون تجمعهم دعوة الإسلام"

79 يحيل موشيه جيل على الحسين بن محمدّ ...الدياربكري، تاريخ الخميس، ج 1، ص 398، وهو ليس بين يديّ كما أشرت إلى ذلك سابقا ومع ذلك فإنّ الوثيقة C وحدها هي التي يمكن اعتبارها كذلك.



كما تجدر الإشارة إلى وجود اختلاف في ترتيب أسماء القبائل كما وردت في الوثيقتين(أ) و(ج)، ونحن نعلم أنّه عندما توفّي «نقيب» بني النجّار في السنة الأولى للهجرة[80]جعل محمّد من نفسه نقيبا عليهم بسبب ارتباطه بهم عن طريق الخؤولة أو النسب من جهة الأمّ، فهل يمكن اعتبار ذلك تفسيرا كافيا لبيان سبب مجيء بني النجّار بعد بني عوف في الوثيقة (ج) في حين وضعوا في المرتبة الخامسة في الوثيقة (أ)؟

ويذكر السمهودي[81]أنّ الرّسول قال: إنّ «خير دور الأنصار دار بني النجّار ثمّ دار بني عبد الأشهل ثمّ دار بني الحارث بن الخزرج ثم دار بني ساعدة»، في حين تنزل رواية أخرى بني النجّار المنزلة الثانية ثمّ تليها بنو الحارث بن الخزرج وبنو ساعدة: «قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم وهو في مجلس عظيم من المسلمين أحدثّكم بخير دور الأنصار؟ قالوا: نعم يا رسول الله، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: بنو عبد الأشهل، قالوا: ثمّ من يا رسول الله؟ قال: ثمّ بنو النجّار، قالوا: ثمّ من يا رسول الله؟ قال: ثمّ بنو الحارث بن الخزرج، قالوا ثمّ من يا رسول الله؟ قال: ثمّ بنو ساعدة»، وهذا الترتيب هو الترتيب الذي تتّبعه الوثيقة (ج) بعد ذكر بني عوف.

ويجدر التنبيه إلى أنّ جدّ بني النجّار هو تيم الله بن ثعلبة، ولعّله من اللافت للانتباه أنّ اسما تيوفوريا يتضمّن كلمة الله هو نفس اسم جدّ القبيلة التي تزوّج منها هاشم، ويبدو أنّ عبد الأشهل هي بيت من بيوت بني النجار.

وتبقي نقطة أخرى على درجة من الأهميّة وهي أنّ اليهود «ينفقون» كغيرهم من أعضاء الجماعة ولا أثر بعدُ لمفهوم الجزية في أيّ من الوثائق الثماني.

الوثـــــيقة (ج) C: وهي تحدد منزلة القبائل اليهوديّة داخل معاهدة المؤاخاة:

- وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين؛
- وإنّ يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلاّ من ظلم وأثم، فإنّه لا يُوتِغُ إلاّ نفسه وأهل بيته.
- وإنّ ليهود بني النجّار مثل ما ليهود بني عوف.
- وإنّ ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- وإنّ ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- وإن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.

80 Guillaume, op. cit, 235; Wüstenfeld, 346.

81 السمهودي، المصدر المذكور، ج 1، ص 151



- وإنّ ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- وإنّ ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف.
- إلاّ من ظلم وأثم، فإنّه لا يُوتغ إلاّ نفسه وأهل بيته.
- وإنّ جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.
- وإنّ لبني الشُّطَيبة مثل ما ليهود بني عوف.
- وإنّ البرّ دون الإثم.

التعليق:

النفقة أداء المال أو هي "ضريبة" وهي أحيانا مرادف لكلمة الصدقة، ويشير الحيري في المرجع السابق، ص 260، إلى أنّها مرادف للصدقة والزكاة وقد دفعت الطائف بعد التحاقها بمحمّد "النفقة"، كما يذكر ابن الأثير في **أسد الغابة**، ج 3، ص 373، غير أنّ بعض الأعراب من القبائل المجاورة للمدينة كرهت ذلك، وهي التي يشير إليها القرآن بقوله (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَماً) (التوبة: 98).

- كلمة المؤمنين لا توجد إلاّ في نصّ أبي عبيدة.

- أثم يعني ارتكب جرما أو صنيعا تأباه الأعراف، انظر في ذلك ابن ماجة، **السنن**، طبعة محمدّ فؤاد عبد الباقي، القاهرة، 1972/1392، 779، (أحكام9) وفيه: «مَنْ حَلَفَ بِيَمِينٍ آثمة، عِنْدَ مِنْبَرِي هذا».

- هناك تكرار لبعض ما ورد في البند 2a على سبيل التوكيد، ولعلّ ذلك على سبيل الدعاء؟ ويبدو أنّ ما سبق في هذا البند ممّا يذكّرنا بما ورد في القرآن بصدد قابيل وهابيل لدعم تصوّر للأحكام جرى بها العُرف قديما (مِنْ أجل ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إسْرائيلَ أنّه مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أو فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النّاس جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النّاس جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ أن كَثِيراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ) (المائدة: 32). وقد اعتبر المستشرق بال Bell، المرجع السابق، ج1، ص 98، أنّ هذه الآية من الآيات المدنيّة المتقدّمة في حين ذهب المستشرق برافمان Bravmann، المرجع السابق، ص 166، إلى الإحالة على المستشرق غايغر Geiger الذي ربط بين هذه الآية وما جاء في المشنا.

فارنر غاسكل Werner Caskel، جمهرة النسب، .....ابن هشام، .....الكلبي، ليدن 1966، ج 1 ص 176، ج 2، ص 254: وجفنة هي أشرف بيوت غسّان. جفنة وثعلبة هما من الأبناء الصرحاء لعمرو (مزيقياء) الذي اعتبر ابنه أبا للأوس والخزرج ويبدو أنّ بعضا من جفنة قد ارتبطوا بثعلبة بن عمر ولا شيء يدلّ على أنّهم كانوا من اليهود.



هناك قراءات أخرى للفظ الشطيبية فأبو عُبيد يقرأها "شطنة"، وصاحب لأغاني: "بنو الشطية حيّ من غسان"، الأغاني، ج 19، ص95. غير أنّ غاسكل في المرجع السابق، ج 2، ص 529، وج1، جدول 193، يميل إلى اعتبار قراءة "شاطبة" هي الأصحّ وبنو الشطيبية هؤلاء هم بطن من جفنة / غسان. ويذهب السمهودي في **وفاء الوفا**، ج1، ص 152، إلى القول إنّهم جاؤوا من الشام وسكنوا براتج حيث كانت لهم بعض الأطم ثمّ صار أهل راتج حلفاء لبني عبد الأشهل، ويذهب ابن حزم في **جمهرة أنساب العرب** ط ليفي بروفنسال É. Lévi-Provençal القاهرة 1944، 351، إلى اعتبارهم من الأنصار، غير أنّ هذا البند من الوثيقة يجعلهم في عداد اليهود وقد يكون ارتباطهم ببني عبد الأشهل قد تحقق بعد تاريخ وضع هذه الوثيقة وإن ظلّ تاريخهم ممّا يلفّه الغموض على أيّة حال.

عبارة "البرّ دون الإثم" من العبارات الشائعة والمتكرّرة في هذه العهود ويفسّر ابن الأثير في **النّهاية**، ج 1، ص 72، بكلّ جلاء أنّ البِرَّ دُون الإثم معناه «أنّ الوفاء بما جعل على نفسه دون الغَدْر والنكث». وانظر أيضا السُهيلي في **الروض الأُنف**، المرجع السابق، ج 2، ص 17 وفيه: «أَيْ أَنّ الْبِرّ وَالْوَفَاءَ يَنْبَغِي أن يَكُونَ حَاجِزًا عَنْ الْإِثْمِ»، وانظر أيضا: برافمان Bravmann، المرجع السابق، ص 117، فيما يتّصل بلفظي "البرّ" و"التقى". وانظر أيضا: امرؤ القيس، الديوان، بتحقيق دو سلان DESlane باريس 1837، 27 "أبرّ بميثاق وأوفى وأصبرا»، وكذلك نفس الديوان، ص30، وفيه «فقد أصبحوا والله أصفاهم به * أبرّ بميثاق وأوفى بجيران»، وانظر كذلك ابن الكلبي، في كتاب الأصنام، ط أحمد زكي، القاهرة، 1914/1332، 9، وفيه: «إنّي حلفت يمين صدق برّة * بمناة عند محلّ آل الخزرج»، وانظر أيضا الهمداني في كتاب الإكليل، ج1، طلوفغرين Löfgren.0 أوبسالا، ليدن، 1954-65، ج1، ص 114: "يمين برّ بالله مجتهد * يعرف منه الوفاء والكذب"، وانظر أيضا كوفالوفسكي T. Kowalski في مقاله:

T. Kowalski, ZudemEidbei den alternArabern, ArchivOrientalni, vi, 1,1934, 68-81.

ويقال أيضا "أبرّ الله قسمه" و"محمدّ أبرّ النّاس"، كما في مغازي الواقديّ، ج 2، ص851 و853، وبحسب ما جاء في أحد الأحاديث التي يذكرها البخاريّ في صحيحه، ط كريهل Krehl ج2، ص 204: "قال النبيّ صلّى الله عليه وسلم أنّ من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه". وهكذا فإنّ ملخّص القول أنّ هذه العبارة الأخيرة هي نوع من دعوة المتعاهدين ومن يمثلونهم إلى الالتزام بما أقسموا على مراعاته.

الخلفية التاريخية للوثيقة (د): وهي ذيل على العهد الذي يحدد منزلة القبائل اليهوديّة:

يبدو أنّ هذه الوثيقة هي نوع من الملاحق على الوثيقة السابقة يتّصل فحواها ببعض المسائل التي لم تتحدّث عنها سابقتها، وفيها نلاحظ أنّ المتّصلين باليهود قد عوملوا باعتبارهم يشكّلون جماعة واحدة وإيّاهم



وهؤلاء المتّصلون باليهود ليسوا يهودا بطبيعة الحال وقد يكونون من تلك البطون الصغيرة من رجال القبائل العربيّة التي عدّدها الأصفهاني في الأغاني[82] وممن يعيشون قرب بني مرانة /مرابح اليهوديّة «وكانوا في موضع بني حارثة ولهم كان الأطم الذي يقال له الخال». والواقع أنّ هذه البطون من العرب التي كانت مع اليهود في الوثيقة (د) والأخرى التي أشير إليها أبضا في الوثيقة (ج) بصفة شبه مؤكّدة قد تمّ التوسّع في شأنها في البند الثالث حيث أشير إلى أنّه لا يمكن تفكيكها إلاّ بإذن محمدّ. ويبدو أنّ هذا الاتّفاق قد تمّ لصلته ببعض مسائل المسؤوليّة الجماعيّة المتّصلة بالجرائم والديات الخ ... أمّا البند الرابع فقد اشتهر بأنّه ممّا أعطي محمدّا حقّ التصرّف في شريعة الذحل التوراتيّة. وفي الجملة فأنا أميل إلى اعتبار هذه الوثيقة وثيقة معاصرة للوثيقة (ج) أو قريبة الزمن منها.

- وإنّ موالي ثعلبة كأنفسهم؛
- وإنّ بطانة يهود كأنفسهم؛
- وإنّه لا يخرج منهم أحد إلاّ بإذن محمدّ صلّى الله عليه وسلم؛
- وإنّه لا ينحجز على نار جرح؛
- وإنّه من فتك فبنفسه فتك، وأهل بيته، إلاّ من ظلم؛
- وإنّ الله على أبرّ هذا.

التعـــــــليق:

يبدو أنّ بني ثعلبة المذكورين في الوثيقة (ج)/ 2g – (C/2g) هم قبيلة ثعلبة بن عمرو بن عوف من الأوس غير أنّ السؤال الذي يلحّ علينا هو حول معرفة ما إذا كانت ثعلبة المذكورة في البند ج/3 هي من العرب أم هي قبيلة بني ثعلبة بن الفطيون اليهوديّة. ولئن كانت البداهة تفرض علينا القول بأنّها تلك القبيلة العربيّة فإنّني أجد في البند1 من الوثيقة (د): د/1 أنّ ثعلبة (مثلما في البند 3 من الوثيقة (ج)) لا تحمل سابقة "بنو" قبل الاسم، وفي الحقيقة فإنّني ما وجدت حلاّ مرضيًا لهذا الإشكال حتّى هذه اللحظة وإنّني أذهب إلى أنّ هذه المسألة على قدر من الأهميّة ذلك أنّه إذا كانت ثعلبة في هذا المقام هي ثعلبة اليهوديّة فإنّ حلفاءها أو مواليها من غير اليهود يجب أن يعتبروا في عداد نفس الجماعة السياسيّة أما إذا كانت هي قبيلة ثعلبة العربيّة فإنّ هذا البند يصير تكرارا للبندين ج/ 2g وج/ 3 وفي هذه الحالة الأخيرة فإنّه لا بدّ من وجود سبب معقول لذلك يبرّر الإتيان على ما سبق تقريره.

---

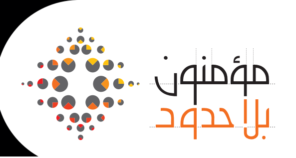
82 المصدر السابق، ج 19، السمهودي، ج1، ص 152

غير واضح أيضا المقصود بعبارة "بطانة يهود" (إذا ما اعتبرنا يهود قبيلة) وقد تكون قرينة الإجابة في ما يبسطه الأصفهاني في الأغاني، ج 19، ص 95، وفيه: "وكان بنو مرانة (رسمها غير واضح إذ يسمّيها السمهودي بنو مراحة) في موضع بني حارثة ولهم كان الأطم الذي يقال له الخال، كان مع بني إسرائيل بطون من العرب، وكان معهم من غير بني إسرائيل بطون من العرب منهم بنو الحرمان، حيّ من اليمن، وبنو مرثد، حي من بلي، وبنو أنيف من بلي أيضا، وبنو معاوية، حيّ من بني سليم، ثمّ من بني الحارث بن بهثة وبنو الشطية (أقرأها أيضا شاطبة)، حيّ من غسان". ويبدو لي أنّ هذا النصّ لا يتّصل في فحواه بالمرحلة السابقة مباشرة لهجرة الرّسول إلى يثرب ولمّا كانت شاطبة لاتزال إحدى قبائل راتج زمن الهجرة فإنّه من الممكن أن تكون القبائل الأخرى على نفس الحال كذلك. ولعلّه من المحتمل أنّ هذه البطون العربيّة قد ارتبطت باليهود لأسباب اقتصادية كأن يكونوا تجّارا أو ممّن يؤجّرون الجمال أو ممّن يعملون في الأرض لقاء شروط وهو ما اعتقده ولا يجب الاستهانة به واستبعاده ففي خيبر كان أحد الرعاة أجيرا عند اليهود وأسلم (وليس آمن) على يدي الرّسول وكان ذلك دليلا على أنّ الرّسول كان يهتم بأولئك الذين كانوا من أصول اجتماعيّة بسيطة كما كان يفعل دائما في حقيقة الأمر (انظر المستشرق غيومGuillaume، المرجع المذكور، ص 519).

ويذكر الطبريّ في تفسيره، ج 2، ص 40-138، وهو يشرح الآية 117، من سورة آل عمران: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ أن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ) فيقول: "نهى الله المؤمنين به أن يتّخذوا من الكفار به أخلاّء وأصفياء ...... أو أولياء وأصدقاء..« ويبدو حسب الطبريّ أن-هذه الآية قد نزلت في «رجال من المسلمين يواصلون رجالا من اليهود، لما كان بينهم من الجوار والحِلْف في الجاهلية......» غير أنّه من الواضح أنّ هذه الآية قد نزلت أساسا «في المنافقين من أهل المدينة» بعد أن «نهى الله عزّ وجلّ المؤمنين أن يستدخلوا المنافقين، أو يؤاخوهم، أو يتولّوهم من دون المؤمنين». ويتحدث البخاريّ في صحيحه ط كريهل Krehl، ج 4، ص41 عن ,,بطانة الإمام وأهل المشورة ,, وهو يرى أنّ البطانة هم ,,الدخلاء" وهم جماعة ممّن تعيش مع غيرها دون أن ترتبط بها وهي منزلة عرفتها الجزيرة العربيّة في ماضيها وحاضرها زمن وضع الصحيفة.

كما يجدر النظر في هذا الصدد فيما كتبه البلاذري في **أنساب الأشراف**، ط، شلوسنغرو كيستر.M Schloessinger ,M. J. Kister القدس، 1971، ج 4 أ، ص123، عند حديث معاوية عن أهل الشام إذ يقول: ,,فليكونوا بطانتك وأيبتك وحصنك فمن رابك أمره فارمه بهم".

لفظ ,,خرج" يعني ,,انسلخ عن" وهو ما نجده في نصّ من كتاب **الإكليل** للهمداني، ج 10، أشير إليه عند التعليق على البند ب/ 3a وهو يتّصل بمنزلة الرجل من القبيلة، يقترف جرما في القبيلة التي أجارته فيصير لذلك رجلا "مجاورا في ..." مذحج وتصير منزلته منزلة الرجل "الخليع" أو "الطريد" وكانت القبائل

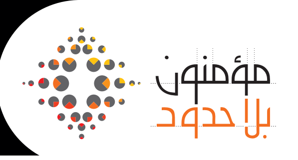


الحضرمية تطلق عليه لفظ ''متخريمتبري'' أو ''متخّرج متبرّئ'' في معني ''الانسلاخ عن'' ثمّ أنّ هذا اللّفظ يعني بطبيعة الحال المعني المعروف أعني ''الخوارج'' الذين خرجوا عن على بن أبي طالب.

هذا البند العسير يجب أن يفسّر على ضوء ما جاء في الآية 45 من سورة المائدة (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أن النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ). ويفسّر البيضاوي لفظ الجروح قصاص في تفسيره، ج1، ص 260 بأنّه ''ذات قصاص'' ويزيد القرآن ذلك تفصيلا في نفس الآية (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ)(المائدة: من الآية 45)، ويفسّر الطبريّ في، جامع البيان، ط، شاكر، ج10، ص 362 وما بعدها ذلك بقوله ''فمن تصدّق به فهو كفّارة له''، قال: يُهْدَم عنه = يعني المجروح = مثلُ ذلك من ذنوبه''. ويذهب الطبريّ في ص 361 إلى أنّه «كان على بني إسرائيل القصاصُ في القتلى، ليس بينهم دية في نفسٍ ولا جُرْحٍ».وانظر في هذا السياق ما ذكره البخاريّ في صحيحه ط، كريهل، ج 2، ص 32، وج3 ص201، وج 4 ص315 حول القصاص دون الدية عند بني اسرائيل ويواصل الطبريّ حديثه بقوله «فخفّف الله عن أمّة محمدّ صلّى الله عليه وسلم، فجعل عليهم الدية في النَّفس والجِراح»، غير أن الطبريّ في تفسيره هذا يذكر ما حصل بين النضير وقريظة من أمر قبول الدية دون القصاص فقد «نهضت قريظة فقالوا: يا محمدّ، اقضِ بيننا وبين إخواننا بني النضير= وكان بينهم دمٌ قبلَ قدوم النبيّ صلّى الله عليه وسلم، وكانت النضير يتعزَّزون على بني قريظة، ودياتهم على أنصاف ديات النضير» وهوما يوقعنا في بعض الحرج إذ نحن لا نعلم هل تمّ ذلك في الجاهليّة أم الإسلام. أمّاابن الأثير في **النّهاية في غريب الحديث**، ج 1، ص 204 فيعطي لفظ «انحجز» معنى «كلّ من ترَك شيئاً فَقَدِ انْحَجَزَ عنهُ، والانْجِاَز مُطَاوع حَجزَه إذا مَنعه. والمْعنى: أن لِوَرَثَةِ القَتِيل أن يَعْفُوا عن دَمِه ...» وبالتالي فإنّه من الجائز أن تفهم هذا البند على النحو التالي وهو أن لا عفو في الدماء أي يجب العمل بالقصاص ويبدو أنّ هذا الأمر ممّا لا ينسجم كثيرا مع سياسة النبيّ وتوجهاته.

وقد نبّهني مشكورا الأستاذ م، أ، الغول وقد طلبت مشورته لفهم هذا البند إلى أنه يقترح تأويلا معيّنا قوامه أنّه ''لا يمكن العمل بالقصاص لمجرّد الزعم بحدوث الجرح فحسب'' وان كنت أميل الآن إلى الأخذ بما ذهبت إليه خصوصا وقد وجدت بعض التبرير لهذا المبدإ فيما كتبه محمدّ بن إسماعيل العامر في كتابه **سبل السلام**، ط، القاهرة 1344/1925-6 ج 3، ص 237-8 حيث يقول: ''نهى رسول الله أن يقتصّ من جرح حتّى يبرأ صاحبه''، وهذا المنحى يشبه ما يعرف بـ''شرع العوضلي'' القبلي باللهجة اليمنيّة الذي يقول إنّ ''الدم ما أن كان أم عطب أم سنه تبيينه وأدب أم ديوالي له على قدر أم صوب بالأمانة''، ومعناه بالفصحى أنّ ''الدم ماء يجب أن يوضع موضع المراقبة لمدّة سنة والغرامة التي يحدّدها السلطان تحدّدها طبيعة الجرح''. ويبدو لي أنّ هذا ''الشرع'' يرجع بأصوله إلى أعراف ما قبل إسلاميّة.

المقصود ''بأهل البيت'' الذكور فحسب ذلك أنّ البيوتات الشريفة كانت يحكمها ''ميثاق شرف'' يتّصل بالنساء، وبالتالي المنزلة القبليّة، ونحن نجد مثالا على ذلك في ما ذكره صاحب الإكليل، ج 10، ص 214



وفيه حديث عن أن ’’الوفيين كانا في بعض حروب همدان ومذحج قد أصابا اثنتي عشرة عاتقاً من السبايا فصيراهنّ إلى إخواتهما واجتنبا زيارة أخواتهما من أجل السبايا مع الإحسان إليهنّ في معايشهنّ حتّى جرى السداد ووقع الصلح فردّاهن جميعاً كما هنّ ما كشف لواحدة منهنّ قناع‘‘، أمّا في ما اتّصل بلفظ «فتك» فيمكن الإشارة إلى تلك العبارة الشائعة ومفادها باللهجة اليمنيّة «قيادة ليامانو لفتكا» ومعناها بالفصحى «لا يفتك مؤمن» مثلما نجد ذلك في كتاب المستشرق ستوري:

Storey, C. A. (1915). *Abū-ṬālibMufaḍḍal Ibn-Salāma*. Leyden: Brill.193

انظر السُهيلي في **الروض الأُنف** ج 2، ص 17، فهو يفسّر عبارة «وإنّ الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه»، أي: أنّ الله وحزبه المؤمنين على الرضا به»»، ولمّا كان الشيء بالشيء يذكر، فلا بأس أن نشير بصدد هذين البندين الأخيرين وبالوثيقة ج/2a و2h إلى ما قاله أبو عُبيد في كتاب **الأموال**، المرجع المذكور آنفا، ص 167، من أنّ «حييّ بن أخطب عاهد رسول الله على أن لا يظاهر عليه أحدا وجعل الله عليه كفيلا، قال: فلمّا كان يوم قريظة أتى به رسول الله وبابنه سلما فقال رسول الله: أو في الكفيل؟ ثمّ أمر به فضربت عنقه وعنق ابنه».

الخلفية التاريخية للوثيقة E:

إنّ أمر تحديد هويّة هذه الوثيقة هو عمل لا يتجاوز المحاولة ولا يدّعي القول الفصل فيها غير إنّني أجد بعض المبرّرات التي تدفعني إلى القول أنّ فيها ما يشبه الإعلان الداعي إلى تبديد مخاوف اليهود بشأن سلامتهم وأمنهم فبعد بدر اتّخذ اليهود موقفا عدائيّا تجاه محمدّ، كما أنّ كعب بن الأشرف ذهب يعزّي قريشا في قتلاها من الأشراف. ولئن لم يكن لنا من دليل قاطع حتى الآن على ما سنسوقه إذ الأمر لا يتجاوز مجرّد التخمين فإنّنا نذهب إلى أنّنا لمّا كنّا نعلم أن يهود يثرب كانت لهم صلات تجاريّة مع قريش التي كانت تحمي قوافلها التجارية المزدهرة وفق نظام الحلف والحماية الذي أقامته قريش على طول الطرق الرئيسيّة في شبه الجزيرة العربيّة، فإنّ اليهود صاروا يخشون من التهديد الذي صار يشكله محمدّ على سلامة طريق القوافل بما يهدّد مصالحهم التجاريّة. وتجدر الإشارة إلى أن والد كعب بن الأشرف كان من قبيلة طيء العربيّة. بيد أنّ أمّه كانت يهوديّة من بني النضير، ولمّا كان والده قد توفّي وهو لا يزال صغيرا فقد أخذته أمّه ليعيش بين أخواله في بني النضير وليكبر بينهم حتى سادهم. ويبدو أنّه اعتبر يهوديّا بسبب من الأعراف اليهوديّة التي تأخذ بالنسب من جهة الأمّ لتحديد يهوديّة الفرد ولكنّه ظل عربيّا من جهة الأب على عادة العرب في تحديد النسب، ولكنّ هذا كان أمرا ثانويّا مقارنة بنزوله في السكنى والعيش بين بني النضير، ولم يكتف كعب بإعلان مودّته لأهل مكّة بل زاد الطين بلّة بأن هجا محمدّا حتى آذاه وهو الأمر الذي اشتكي منه الرّسول فدعا إلى الخلاص منه بقتله وكان سبب قتله على ما يقول ابن سعد في طبقاته ص244: «أنّه كان رجلا شاعرا يهجو النبيّ صلّى الله عليه وسلم وأصحابه ويحرّض عليهم ويؤذيهم، فلمّا كانت وقعة بدر كبت وذلّ



وقال: بطن الأرض خير من ظهرها اليوم، فخرج حتّى قدم مكّة فبكى قتلى قريش وحرّضهم بالشعر، ثمّ قدم المدينة فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: اللهم اكفني ابن الأشرف بما شئت في إعلانه الشرّ وقوله الأشعار. وقال أيضا: من لي بابن الأشرف فقد آذاني؟ فقال محمدّ بن مسلمة: أنا به يا رسول الله وأنا أقتله. فقال: افعل. قال: فمضوا حتى أتوا ابن الأشرف، فلما انتهى إلى حصنه هتف به أبو نائلة، وكان ابن الأشرف حديث عهدٍ بعرس، فوثب فأخذت امرأته بناحية ملحفته وقالت: أين تذهب؟ إنّك رجلٌ محارب، ولا ينزل مثلك في هذه الساعة. فقال: ميعاد، إنّما هو أخي أبو نائلة، والله لو وجدني نائماً ما أيقظني. ثم ضرب بيده الملحفة وهو يقول: لو دعي الفتى لطعنةٍ أجاب. ثم نزل إليهم فحيّاهم، ثم جلسوا فتحدّثوا ساعةً حتّى انبسط إليهم، ثم قالوا له: يا ابن الأشرف، هل لك أن تتمشى إلى شرج العجوز فنتحدث فيه بقيّة ليلتنا؟ قال: فخرجوا يتماشون حتى وجهوا قبل الشرج، فأدخل أبو نائلة يده في رأس كعب ثم قال: ويحك، ما أطيب عطرك هذا يا أبا الأشرف!، وإنّما كان كعب يدهن بالمسك الفتيت بالماء والعنبر حتى يتلبّد في صدغيه، وكان جعداً جميلاً. ثم مشى ساعةً فعاد بمثلها حتى اطمأنّ إليه، وسلسلت يداه في شعره وأخذ بقرون رأسه، وقال لأصحابه: اقتلوا عدوّ الله! فضربوه بأسيافهم، فالتفت عليه فلم تغن شيئاً، وردّ بعضها بعضاً، ولصق بأبي نائلة. قال محمدّ بن مسلمة: فذكرت معولاً معي كان في سيفي فانتزعته في سرّته، ثم تحاملت عليه فقططته حتى انتهى إلى عانته، فصاح عدوّ الله صيحة ما بقي أطم من آطام يهود إلاّ قد أوقدت عليه نار.... فلمّا فرغوا احتزّوا رأس كعب، ثم حملوه معهم، ثم خرجوا ينشدونوهم يخافون من يهود الأرصاد، ... فلما بلغوا بقيع الغرقد كبّروا. وقد قام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم تلك الليلة يصلّي، فلمّا سمع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم تكبيرهم بالبقيع كبّر وعرف أن قد قتلوه. ثمّ انتهوا يعدون حتى وجدوا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم واقفاً على باب المسجد، فقال: أفلحت الوجوه! فقالوا: ووجهك يا رسول الله! ورموا برأسه بين يديه، فحمد الله على قتله». وهكذا قتل كعب في عوالي يثرب في شهر ربيع الأوّل[83]من السنة الثالثة على ما تذكر المصادر. ولمّا «أصبح رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الليلة التي قتل فيها ابن الأشرف قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: من ظفرتم به من رجال اليهود فاقتلوه. فخافت اليهود فلم يطلع عظيمٌ من عظمائهم ولم ينطقوا، وخافوا أن يبيتوا كما بات ابن الأشرف»[84] غير أنّ حليفا من يهود كان قد أسلم قتله أحد بني الحارث وهو حليفه بدم بارد. «وكان ابن سنية من يهود بني حارثة، وكان حليفاً لحويصة بن مسعود، قد أسلم، فعدا محيصة على ابن سنينة فقتله». ويذكر الواقديّ بصدد هذه الحادثة أنّ اليهود «فزعت ومن معها من المشركين، فجاؤوا إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم حين أصبحوا فقالوا: قد طرق صاحبنا الليلة وهو سيّد من ساداتنا قتل غيلةً بلا جرم ولا حدث علمناه. فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: إنّه لو قرّ كما قرّ غيره ممّن هو على مثل رأيه ما اغتيل، ولكنّه نال منّا الأذى وهجانا بالشعر، ولم يفعل هذا أحد منكم إلاّ كان له السيف. ودعاهم رسول الله

---

83 لقد ناقش مارسدنجونز تاريخ مقتله في دراسة بعنوان:

. M. B. Jones, „The chronology of the *maghazi*— a textual survey“, *BSOAS,* XIX, 2, 1957, 262 seq.

ويبدو أنّ المعاهدة في دار رملة بنت الحارث قد تمّت بُعيد مقتل كعب من قبل الحارثي الحليف.

84 الواقديّ، المصدر السابق، ج 1، ص 191



صلّى الله عليه وسلّم إلى أن يكتب بينهم كتاباً ينتهون إلى ما فيه، فكتبوا بينهم وبينه كتابًا تحت العذق في دار رملة بنت الحارث. فحذرت اليهود وخافت وذلّت من يوم قتل ابن الأشرف». أمّا صاحب الأغاني[85] فيشير إلى أنّ الرّسول «دعاهم إلى أن يكتب بينهم وبين المسلمين كتاباً، فكتبت الصحيفة بذلك في دار الحارث، وكانت بعد النبيّ صلّى الله عليه وسلم عند عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه»، وهو ما يعني أنّ عليّا حسب هذا القول كان يمتلك نسخة من هذه الصحيفة التي ندرسها ولعلّي لا أجانب الصواب حينما أعتبر أنّ المقصود بالكتاب هو هذه الوثيقة E التي ندرسها الآن.

- وإنّه لم يأثم امرؤ بحليفه.
- وإنّ النصر للمظلوم.
- وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- /b/ب: وإنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم.
- وإنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.
- وإنّ بينهم النصح والنصيحة.
- والبرّ دون الإثم.

التعــــليق:

هذا البند يطرح بعض الإشكال الّذي يتّصل بأمر تحديد تلك الجملة غير المتوقّعة والطارئة "لم يأثم امرؤ بحليفه»، ولعلّها إحدى الصياغات غير المباشرة التي تلمح للرسول، فسعد بن عبادة مثلا حينما رجا الرّسول أن يقبل بحكمه في بني النضير «فقالوا: يا أبا عمرو، إنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قد ولاّك أمر مواليك لتحكم فيهم، فقال سعد بن معاذ: عليكم بذلك عهد الله وميثاقه، إن الحكم فيهم لمَا حكمت؟ قالوا: نعم، وعلى من هاهنا؟ في الناحية التي فيها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وهو معرض عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إجلالا له». فإذا كان التلميح فعلا هو إلى الرّسول فإنّه من الممكن أن يعني تحلّله من قتل كعب بن الأشرف غير أنّ النصوص على النقيض من ذلك تصرّ على أنّ الرّسول لم يندم على قتل كعب بل قال صراحة إن كعبا قد نال ما يستحقّ من عقاب وما يبدو أكثر احتمالا في الواقع هو أنّ محمدّا أنكر أيّة مسؤوليّة في قتل الحارث لحليفه اليهودي وحليف الرّسول في درجة ثانية أمّا البند الثاني فيمكن تفسيره على أنّه طلب لإنصاف أهل الحليف المقتول. ومن جهة أخرى يمكن للمرء أن يفهم هذا البند باعتباره قاعدة تطبّق على كلّ «مظلوم»، وفي كلّ الحالات فإنّ هذا البند هو إعادة تأكيد على مثل هذه المبادئ كما تمّ التعرّض إليها في الوثيقةA/8 الخ .... وقد تمّ تأنيب قاتل الحارث بالعبارات التالية: «أما والله لربّ شحم في بطنك من

85 المصدر المذكور سابقا، ج 19، ص 106



ماله»، وهو ما يدعو إلى استنتاج أنّ «الحليف» كان يكرم وفادة «القاتل الحامي»، ولكن قد يستنتج أيضا أنّه قد دفع إليه في هذه اللحظة ثمن الحماية التي كان يوفّرها له. وبالرجوع إلى ابن سيّد النّاس في عيون الأثر، المرجع المذكور، ج 1، ص198 نقرأ: «لن يأثم» عوض «لم يأثم» ممّا يحوّل الأمر إلى سياق آخر، فكأنّ الأمر يتّصل -إذا ما نحن قبلنا بهذه القراءة - بما نسمّيه اليوم بـ»بإعلان نوايا «لا دفعا لمسؤوليّة وإنكارا لها «غير أنّه لمّا كان هذا النصّ هو الوحيد الذي قرأ «لن» عوض «لم» فإنّني أجد نفسي مجبرا على قبول القراءة الشائعة خصوصا مع وجود صنوف صارخة من التصحيف في النصّ.

(3a-4) إنّ البنود 3a و3b و4 هي إعادة تأكيد على الشروط الأصليّة بين المؤمنين واليهود الموجودة في البنود C/1 وC/2a وA/8.

إنّ الرّسول بعد غزوة أحد - تبعا للوثيقة E - يشير إلى الوثيقة E وخصوصا البند السادس منها وفيه يقول إنّ «لليهود ذمّة فلن يتعرّضوا للقتل» أمّا لفظ «النصح والنصيحة» فهو صورة من صور الكليشيهات التقنية في مثل هذه الكتابات.

الخلفية التاريخية للوثيقة (ف) F: وفيها تحريم يثرب:

هذه الوثيقة ليست متجانسة من الناحية الكرونولوجية، والمختصّون يختلفون فيما بينهم حول زمن "تحريم" يثرب فالسمهودي[86] يجعله أمرا متأخّرا تمّ بعد رجوع الرّسول من خيبر وزمن هذا الرجوع موضع خلاف هو الآخر هل هو السنة السادسة أو السابعة[87]. وقد تجنّبت يثرب الوقوع في أيدي مهاجميها في غزوة الخندق بشكل يشبه المعجزة[88]مثلما نجت مكّة بمعجزة هي الأخرى من الوقوع في أيدي الأحباش وفِيلَهم. وفي سياق هذا الربط بين الحادثين تجدر الإشارة إلى أن سورة الأحزاب في جزئها الأوّل تتحدث عن "يثرب"، وهي تشير إلى مقالة تلك الطائفة من أهل يثرب (يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النبيّ يَقُولُونَ أن بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ أن يُرِيدُونَ إلاّ فِرَاراً) (الأحزاب: 13) في حين أنّ الجزء الأخير منها يتحدّث عن يثرب باسم "المدينة" (لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إلاّ قَلِيلاً) (الأحزاب: 60). كما نلاحظ دليلا آخر على تنامي قوّة محمدّ وهو أنّه سيسمّي لأوّل مرّة في بنود هذه الوثيقة E بلقب رسول الله. ويشير البند الثالث إلى أنّ تحريم يثرب كان بعد صلح الحديبية لأنّ هذا الصلح يتضمّن "أنّه من أتى محمدّا من قريش بغير إذن

86 المصدر السابق ج 1 ص 76-7

87 انظر مقال مارسدن جونز المذكور سابقا ص 254، وفيه مختلف التواريخ منذ نهاية السنة السادسة أو بداية السابعة وتاريخ آخر يعود إلى جمادى الأولى من السنة السابعة.

88 من اللافت اعتبار ملاحظة أبي بكر (ذكرها الواقديّ، المصدر المذكور، ج 2، ص 460) وفيها: «مِمّا رَدّ اللهُ بِهِ قُرَيْظَة عَمّا أَرَادُوا أَنّ المَدِينَةَ كَانَتْ تُحْرَسُ». في إشارة إلى الحفظ الإلهي غير أنّ إشارة أخرى في نفس المصدر، ص 467، تبيّن أنّ الحراسة كانت بشرية «وَالمَدِينَةُ تُحْرَسُ حَتّى الصّبَاحِ، يُسْمَعُ تَكْبِيرُ المُسْلِمِينَ فِيهَا حتى يصبحوا».



وليّه ردّه عليهم" في إشارة إلي المرأة التي تهاجر دون إذن أهلها[89]. ومع هذه الملاحظات فإنّ تحريم يثرب يجب أن يكون قبل نزول الوحي بالآية العاشرة من سورة الممتحنة (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فإنّ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أن تَنْكِحُوهُنَّ إذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (الممتحنة: 10).أمّا ما يعرف "بالجوف" فهو ذلك المنبسط من الأرض في يثرب الذي يربط بين الجبال المحيطة بها والحرات ويبدو أنّ حدود هذا الجوف قد اختلفت في شأنها الروايات وإن كانت كلّها تميل إلى حدها بالحدود التي حدّدتها وثيقة التحريم ولكنّه في الحقيقة أمر غير سليم والغالب أنّ هذه الحدود ممّا تمّضبطه لاحقا وعلى كلّ فليرجع إلى الوثيقة (هـ) H لمزيد من التفاصيل.

نصّ الوثيقة (ف):

- وإنّ يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة،
- وإنّ الجار كالنفس غير مُضار ولا آثم،
- وإنّه لا تجُار حُرمة إلاّ بإذن أهلها،
- وإنّه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخُاف فساده، فإنّ مردّه إلى الله عز وجلّ، وإلى محمدّ رسول الله صلّى الله عليه وسلم،
- وإنّ الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه.

التعليق:

1) الصيغة العربيّة للفظ «الجار» غامضة شيئا ما، إذ قد تفهم في معني المضايقة والتحرّش ويكون المعنى عندئذ أنّ الغريب إذا ما حلّبيثرب زائرا أو مقيما لبعض الوقت فهو آمن من الاعتداء عليه شرط أن يلتزم سلوكا مرضيّا. انظر في هذا المعنى حديث: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

المقصود «بأهلها» في هذا السياق الذكر من أقرب أقربائها.

المقصود بمن عددهم هذا البند هم من ارتضوا هذه الوثيقة.

لعلّه من الممكن أن يفهم أنّ المقصود هو لفظ «الكافل» في هذا السياق.

89 cf. Guillaume, op. cit., 509 seq.; Wustenfeld, 754-6.

والحقيقة أنّ أغلب المصادر ترجع الحديبية إلى ذي القعدة من السنة 6 وخيبر بعد شهر من ذلك أو في شهر مُحرّم من السنة السابعة.



الخلفية التاريخية للوثيقة G:

هذه المعاهدة أبرمت قبيل الخندق بين عرب يثرب ويهود قريظة لحمايتها من قريش وحلفائها. هذه الوثيقة G هي اتفاق للوقوف في وجه التهديد التي تمثّله قريش وحلفاؤها من القبائل قبيل حصار يثرب فيما عرف بغزوة الخندق وهو بين مختلف الجماعات التي تمّت المؤاخاة بينها يضاف إليها بنو قريظة موالي الأوس وهي القبيلة اليهوديّة الوحيدة التي بقيت في يثرب حتّى هذه اللحظة وهم بالأساس موالي أو حلفاء نقيب الأوس سعد بن معاذ. وقد حدّد الواقديّ[90] زمن الخندق في ذي القعدة من السنة الخامسة، غير أنّ علماء آخرين وضعوها في شوّال من السنة الرابعة أو الخامسة. ويشار إلى هذه المعاهدة عموما في القرآن في سورة الأحزاب من الآيات 13-16 و23 وهي: (وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا بِهَا إلاّ يَسِيراً وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لا يُوَلُّونَ الْأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْؤُولاً قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمُ الْفِرَارُ أن فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أو الْقَتْلِ وإذا لا تُمَتَّعُونَ إلاّ قَلِيلاً) (الأحزاب: 16/13).أمّا العهد مع اليهود فيشير إليه الواقديّ[91]في صيغة قريبة من نصّ الوثيقة G بقوله: «وكان رسول الله صلّى الله عليه وسلم .... صالحهم على أن ينصروه ممّن دهمه منهم، ويقيموا على معاقلهم الأولى التي بين الأوس والخزرج «.... وكان كعب بن أسد صاحب عقد بني قريظة وعهدها.» وكانت قريظة «يومئذٍ سلمٌ للنبي[92] صلّى الله عليه وسلم يكرهون قدوم قريش». ومن أمارات حسن صلاتهم بالمسلمين أنّ هؤلاء كانوا يستعيرون «من بني قريظة آلةً كثيرةً من مسّاحي، وكرازين ومكاتل، يحفرون به الخندق» ويبدو كان الرّسول قد وطّد صلاته ببني قريظة حتّى يفسد علاقتهم ببني النضير، وكانوا وإيّاهم على صلات فاسدة وعلاقات متوتّرة. وقد كان بنو قريظة يشعرون بأنّهم أقلّ شأنا من بني النضير منذ أن صارت «ديّةُ النَّضِيريِّ ضِعفَ ديةِ القُرَظِيِّ» فقد كان «قتلى بني النضير، وكان لهم شرف، يؤدّون الديّة كاملة، وأنّ بني قريظة كانوا يؤدون نصف الديّة»، ولكنّهم لمّا تحاكموا إلى الرّسول «حملهم على الحق في ذلك، فجعل الديّة سواء»[93]. ولهذا السبب فإنّه لما جاء حييّ بن أخطب من بني النضير إلى سيّد بني قريظة يطلب منه التخلّي عن عهده مع محمّد أجابه كعب بقوله «يا حييّ، إنّي عاقدت محمدّا وعاهدته، فلم نر منه إلاّ صدقاً؛ والله، ما أخفر لنا ذمّةً، ولا هتك لنا ستراً[94]، ولقد أحسن جوارنا» ولكنّ حييّ «لم يزل يفتله في الذروة والغارب حتّى لان له، وقال: ارجع عنّي يومك هذا حتّى

---

90 المغازيّ، ج 2، ص 440، وانظر أيضا مقال جونز.

J. M. B. Jones art., cit., 251.

91 op cit., II, 440.

وانظر في ما يتعلق بالشواهد القرآنية ذات الصلة بالحادثة: المصدر المذكور سابقا، ج 2، ص 494، وأضاف الواقديّ قوله: وَيُقِيمُوا عَلَى مَعَاقِلِهِمْ الأولَى الّتِي بَيْنَ الأوس وَالْخَزْرَج" وهي لا تنتمي إلى الوثيقة G غير أنّ الإشارة ولا شك ضمنية إلى الوثيقة (أ) السابقة زمنيا الخ.

92 المصدر السابق، ج2، ص 455

93 الطبريّ، التفسير 1374/ 1954 5-، ج10، ص 258، وما بعدها، الواقديّ، المصدر السابق، ج 2، ص 458، وانظر أيضا: Guillaume, op. cit., 267; Wüstenfeld, 395. وكذلك الواقديّ يشير إلى "وَوَقَعَ كَعْبٌ بِسَعْدِ بْن مُعَاذٍ يَسُبّهُ، فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ: تَسُبّ سَيّدَك يَا عَدُوّ اللهِ؟ مَا أَنْتَ لَهُ بِكُفْءٍ! أَمَا وَاَللهِ يَا ابْنَ الْيَهُودِ [(2)]، لَتُوَلّيَن قُرَيْشٌ إنْ شَاءَ اللهُ مُنْهَزِمَةً وَتَتْرُكُك فِي عُقْرِ دَارِك، فَنَسِيرُ إلَيْك فَتَنْزِلُ مِنْ جُحْرِك هَذَا عَلَى حُكْمِنَا. وَإِنّك لَتَعْلَمُ النّضِيرَ، كَانُوا أَعَزّ مِنْك وَأَعْظَمَ بِهَذِهِ الْبَلْدَةِ، دِيَتُك نِصْفُ دِيَتِهِمْ، وَقَدْ رَأَيْت مَا صَنَعَ اللهُ بِهِمْ"، ج 2، ص 458

94 الواقديّ، المغازيّ، ج2، ص 455



أشاور رؤساء اليهود. فقال: قد جعلوا العهد والعقد إليك فأنت ترى لهم. وجعل يلح عليه حتى فتله عن رأيه». وهكذا «نقض كعب العهد الذي كان بينه وبين رسول الله صلّى الله عليه وسلم، ودعا حييّ بالكتاب الذي كتب رسول الله صلّى الله عليه وسلم بينهم فشقّه[95] حييّ» أو كما قال ابن كثير[96] في البداية: «فعند ذلك نقضوا العهد ومزّقوا الصحيفة التي كان فيها العقد إلاّ بني سعنة أسد وأُسَيد وثعلبة[97] فإنّهم خرجوا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلم». والواقع أنّ قريظة كانت على علم بمخاطر هذا الصنيع من نقض العهد مع محمدّ ممّا نجد صداه في الوثيقة C في البندين 2a و2h بشكل صريح وأن أشير إليه تلميحا في البند السابع من هذه الوثيقة.

وإذا ما حالفني الصواب - وهو ما أعتقده - فإنّي أذهب إلى أنّ الوثيقة G هي نفس "الكتاب" الذي مزّقه حييّ بن أخطب وإذا كان ما ذهبت إليه صحيحا فإنّني أزعم أنّه كانت هناك أكثر من نسخة لهذا الكتاب، ومن المنطقي إذا ما سلكنا مسلك هذا الافتراض أن نقول إنّه قد تكون وجدت نسخ أخرى من الوثائق الثماني التي كونت نصّا عرف بالصحيفة.

الوثـــــــيقة G:

- وإنّه لا تجُار قريش ولا من نصرها،
- وإنّ بينهم النصر على من دهم يثرب،
- وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنّهم يصالحونه ويلبسونه،
- وإنّهم إذا دُعوا إلى مثل ذلك فإنّه لهم على المؤمنين،
- إلاّ من حارب في الدّين، على كلّ أناس حصّتهم من جانبهم الذي قِبَلَهم،
- وإنّ يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البرّ المحض من أهل هذه الصحيفة،
- وإنّ البرّ دون الإثم، لا يكسب كاسب إلاّ على نفسه،
- وإنّ الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه.

95 المصدر نفسه، ج 2، ص 456

96 البداية، ج 4، ص 103

97 قد يكون الأمر متعلقا بثعلبة الوارد ذكرها في الوثيقة C/3 و D/1



التعـــــليق:

يذكر الواقديّ في مغازيه، ج 2، ص 503 أنّ رجلا من بني قريظة هو عمرو بن سعدى، وهو رجلٌ منهم، قال: «يا معشر اليهود، إنّكم قد حالفتم محمدًا على ما حالفتموه عليه، إلاّ تنصروا عليه أحداً من عدوّه، وأن تنصروه ممّن دهمه؛ فنقضتم ذلك العهد الذي كان بينكم وبينه، فلم أدخل فيه ولم أشرككم في غدركم، فإن أبيتم أن تدخلوا معه فاثبتوا على اليهوديّة، وأعطوا الجزية، فوالله ما أدري يقبلها أم لا. قالوا: نحن لا نقرّ للعرب بخرجٍ في رقابنا يأخذوننا به، القتل خير من ذلك! قال: فإنّي بريءٌ منكم». ويبدو أنّ نصّ هذا القول ممّا نجد صداه في نصّ هذه الوثيقة بل كم هي قريبة روحه من روحها ولعلّ ضمائر «أنتم» و«هم» ممّا يشير إلى المهاجرين والأنصار، كما قد يشير إلى بعض معارضي محمدّ من أمثال عبد الله بن أبيّ، إذا ما انضمّوا إليه درءا للخطر المحدق بيثرب. ولعلّ اليهود لا يبدأ الحديث عنهم إلاّ في البند السادس ولو كانت لنا قائمة كاملة بالممضين على هذه الصحيفة لأمكننا إلقاء الضوء على الكثير من الأوجه السياسيّة المتّصلة بغزوة الخندق.

(3ـــ4) هذان البندان يلزمان الأطراف التي لم تدخل في سلم منفصل وظلّت محافظة على مصالحها الخاصّة على حساب البقيّة. وقد قيل إنّ هناك عرضا سرّيّا تلقاه الرّسول ترجع بموجبه النضير إلى منازلها حينما كانت الاستعدادات للحرب على وشك أن تبدأ، وهو أمر غير مستبعد إذا ما علمنا أنّ جماعة من النضير هي التي سعت لجمع قريش وغطفان على حرب محمدّ (انظر في ذلك ما كتبه غيوم Guillaume في المرجع المذكور سابقا، ص 450). يقول صاحب المغازيّ: «فخرجت اليهود حتى أتت غطفان، وأخذت قريشٌ في الجهاز، وسيّرت في العرب تدعوهم إلى نصرها، وألّبوا أحابيشهم ومن تبعهم. ثمّ خرجت اليهود حتى جاؤوا بني سليم، فوعدوهم يخرجون معهم إذا سارت قريش. ثمّ ساروا في غطفان، فجعلوا لهم تمر خيبر سنة، وينصرونهم ويسيرون مع قريشٍ إلى محمدّ إذا ساروا. فأنعمت بذلك غطفان". ومعروف أن الخندق لم تعرف معركة حقيقيّة بقدر ما عرفت جيئة وذهابا كثيرين متّصلين بالمفاوضات ولم يقتل إلاّ ستّة من لأهل يثرب وثلاثة من الأحزاب.

يجب تفسير هذا البند الخامس على ضوء ما ورد عند الواقديّ في المغازيّ، ج 2، ص 446: "ووكّل رسول الله صلّى الله عليه وسلم بكلّ جانبٍ من الخندق قوماً يحفرونه، فكان المهاجرون يحفرون من جانب راتج إلى ذباب، وكانت الأنصار تحفر من ذباب إلى جبل بني عُبيد، وكان سائر المدينة مشبكاً بالبنيان". فمن الواضح أنّ البند الخامس، وحسب الواقديّ نفسه، كان يرمي إلى حماية كامل محيط يثرب إذ اتّخذ من كان شاكي السلاح موقعه في الخندق، والبقيّة اتخذوا من الآطام موضعا لهم يشرفون منه على محيط يثرب: "وكان الخندق ما بين جبل بني عُبيد بخربى إلى راتج، فكان للمهاجرين من ذباب إلى راتج، وكان للأنصار ما بين ذباب إلى خربى، فهذا الذي حفر رسول الله صلّى الله عليه وسلم والمسلمون، وشبّكوا المدينة بالبنيان من كلّ ناحيةٍ وهي كالحصن. وخندقت بنو عبد الأشهل عليها بما يلي راتج إلى خلفها، حتى جاء الخندق من



وراء المسجد، وخندقت بنو دينار من عند خربى إلى موضع دار ابن أبي الجنوب اليوم. ورفع المسلمون النساء والصبيان في الآطام، ورفعت بنو حارثة الذراري في أطمهم، وكان أطماً منيعاً، وكانت عائشة يومئذٍ فيه. ورفع بنو عمرو بن عوف النساء والذرية في الآطام، وخندق بعضهم حول الآطام بقباء، وحصن بنو عمرو بن عوف ولفها، وخطمة، وبنو أمية، ووائل، وواقف، فكان ذراريهم في آطامهم" غير أنّ "نقض بني قريظة للعهد" أحدث شرخا في محيط حماية يثرب. غير أنّ هذه الأفضليّة التكتيكيّة لم تكن وخيمة العواقب من الناحية العسكريّة، ويشار إلى أنّ مثل هذه الحماية القائمة على الأطم كانت معروفة في الجنوب الغربي لشبه الجزيرة العربيّة على ما بينته دراسة حول وادي جردان:

A fortified tower-house in WädiJirdän (Wâhidi sultanate) BSOAS, xxxvm, 1, 1975, 1-23, 2, 1975, 276-95.

الخلفية التاريخية للوثيقة H: وهي ذيل على تحريم يثرب:

هذا الملحق يتحدّث عن الأحكام المتّصلة بحرم المدينة على شاكلة أحكام الحرم المكّي وبصفة عامّة عن الأحكام المتّصلة بأيّ حرم في الحقيقة وهي أحكام غير بعيدة عن تلك التي نعرفها عن الحوْطة في حضرموت والتي لاتزال قائمة حتى اليوم[98]. وقد أشار الواقديّ[99] مستشهدا بما رواه الصحابي أبو شريح بصدد الحرم المكّي من أنَّ «الْحَرَمَ لا يُعِيذُ عَاصِياً، وَلا فَارَّاً بِدَمٍ، وَلا فَارّاً بِخَرْبَةٍ». وقد أشار ياقوت[100] في معجم البلدان إلى «من فضائله أنّه من دخله كان آمناً، ومن أحدث في غيره من البلدان حدثاً ثم لجأ إليه فهو آمن إذا دخله، فإذا خرج منه أقيمت عليه الحدود ومن أحدث فيه حدثاً أخذ بحدثه».

والواقع أنّه لما كانت هذه الوثيقة تتبع حذو القذّة بالقذّة الوثيقة (ف)F، فإنّني أميل إلى تعيين زمنها في السنة السابعة. ويتوقّع المرء أن تلي في الترتيب هذه الوثيقة بل قد يذهب المرء إلى الاعتقاد بأنّها قد كتبت على ظهر الصحيفة المتضمّنة للوثيقة (ف)F، وإنّني لا أستبعد أن يكون أحد النسّاخ قد أدخل اضطرابا على موضعها الحقيقي.

98انظر دراستي:

·Haram and hawtah p. 1, n. 2, *supra.* *G.*Makdisi (ed.), *The notebooks*of*Ibn* ·*AqilKitabal-funün,* Beirut, 1970, 1, 349.

وقد ناقش مسألة: «القاتل إذا ما التجأ للحرم».

99 المصدر السابق، ج 2، ص 485

100 معجم البلدان، ط فستنفلد.

Mu'jamai-buldán, ed. F. Wiistenfeld, Leipzig, 186671-, IV, II, 619.

الوثيقة (ف) F:

- وإنّه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم،
- وإنّه من خرج آمنٌ، ومن قعد آمن بالمدينة، إلاّ من ظلم أو أثم،
- وإنّ الله جار لمن برّ واتّقى، ومحمّد رسول الله صلّى الله عليه وسلم.

التعلـــــيق:

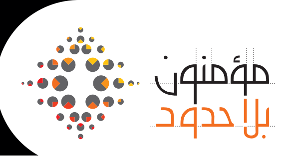
حول بعض الضوابط المشابهة والأصداء الأخرى التي أثارتها الوثائق الثماني انظر الواقديّ، المرجع المذكور، ج 2، ص 836 و844.

هذا الشرط قد يعني أنّ أحد من ينزلون المدينة لا يمكن التعرّض له بالأذى حتى يبلغ مكمنه.

هناك ما يغوي، دون سند حقيقيّ، ومقنع أن يقرأ المرء «الواو» على أنّها واو قسم، وبالتّالي يتمّ اعتبار الجملة الأخيرة شكلا من أشكال القسم المعروف شبيهه في النقائش السابقة لظهور الإسلام فيكون المعنى «باسم محمدّ رسول الله»، وهذا التخريج قد يسمح به ما نجده عند الإمام أحمد بن حنبل، وكان حجّة في مسائل السند، فيما يرويه عن ابن عباس أنّه روى «أنّ أبا بكر أقسم على النبيّ، فقال له النبيّ: لا تقسم»، وفي هذا دليل على أنّ النّاس أو بعضهم كانوا يقسمون به في حياته حتّى وإن كان ينهاهم عن ذلك. وأنا أميل إلى الأخذ بصحّة هذا الحديث. وغير بعيد عن هذا ما نجده في جنوب الجزيرة من أعراف تمنع القسم برؤوس السلاطين أو النّاس أو الأولياء.

M. A. Maktari, Water rights and irrigation practices in Lahj, Cambridge, 1971, 122.

هكذا تمّ إذن إرجاع «دستور المدينة» إلى مكوّناته الوثائقيّة التي تمّ الكشف عنها، وتمّ تعيين زمنها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا. وأنا بطبيعة الحال لست متهوّرا إلى الحدّ الذي يجعلني أنكرإمكان أن تؤدّي قراءة أخرى ونظرات مغايرة إلى تغيير ما ذهبت إليه حتى إن تعلق الأمر بتفاصيل ودقائق، وإنّني أرحّب بكلّ الملاحظات الإضافيّة التي يمكن أن يتقدّم بها المختصّون في الإسلام المبكّر أو فجره إن هم بعثوا بها إليّ وأشركوني في أمرها. ولا أعني تلك التي تقرّر أمرا قد سبقت الإشارة إليه، بل ملاحظات من نصوص لم أستعملها فغابت عنّي وقد تناقض ما ذهبت إليه. وبالرغم منكلّ ما تقدّم فإنّني أعتقد أن مشاكل كثيرة متّصلة «بالدستور» قد حُلّت وإن كان من الممكن تعديلها جزئيّا في بعض الدقائق واللطائف.



وقد تمّت دراسة «الدّستور» حتّى الآن في ضوء وثائق تاريخيّة أساسيّة ومهمّة مثل القرآن. أمّا وقد تمّ الآن تحديد «الوثائق الثماني» بشكل شبه كامل ونهائيّ، فإنّ ما يتطلّع إليه الباحث هو معرفة مدى مساهمة هذه الوثائق في إلقاء الضوء على القرآن نفسه تأويلا وفهما، ذلك أنّ الكثير من الآيات القرآنيّة أو المنسوخة ذات صلة مباشرة بـ «الوثائق الثماني» لا يمكن أن تكون قد نزلت إلاّ بعد أن تمّت المعاهدات التي تضمّنتها وفي كثير من الأحيان فإنّ ما يقوله القرآن متّصل شديد الاتّصال بما جاء في هذه الوثائق لا بسبب من تفرّعها من القرآن، بل لأنّ القرآن يشير إلى هذه الوثائق الموجودة فعلا من قبل.

وهناك في الواقع مشغل آخر لا يقلّ علميّة ولا أهميّة عن السابق ويتمثّل في تتبع هذه الوثائق الثماني في مدونات الحديث ذلك أن الوثيقتين «أ» و«ب» قد وصلتا فيما يبدو إلى المدوّنين من خلال الروايات الشفوية حتّى وإنْ تمّ تقييدها مبكّرا، والواقع أنّ عمليّة جمع أولى تشير إلى أنّ بعض الاقتباسات قد خلطت بغيرها من المواد والاختصارات والشروح غير أنّ المعطيات الأساسيّة ظلت قائمة لم تمّح.

ولكي يتمّ امتحان هذا الجزء من الحديث في مقابلته بوثيقة أصليّة صحيحة غير القرآن فإنّ ذلك يسمح ببيان إلى أيّ مدي أمكن لحديث صحيح تمّ تناقله شفويّا أن ينقل نصّا أصليّا، ولعلّ في هذا تمرينا مفيدا من تمارين النقد الأدبي في المعنى الذي تعرفه الدراسات التاريخيّة والدينيّة.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com